تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية



تصميم الغلاف
وليد طاهر

الإشراف الفنى
صبرى عبد الواحد
هشام متولى حامد

تنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

عباس محمود العقاد

د. زكى نجيب محمود

إبراهيم زكى خورشيد

د. عبد الحليم منتصر

على أدهم

إبراهيم الابيارى



تراث الإنسانية/ . ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ٢٠١٦.
مج٢؛ ٢٥سم. ـ (سلسلة تراث الإنسانية)
المحتويات: رأس المال لكارل ماركس
[القسم السابع ـ القسم الثانى عشر]
تدمك ٨ـ ٩٠٠ـ ٩١٠ـ ٩٧٧ـ ٩٧٨
١ ـ الحضارة ـ دوائر معارف.
رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٦/١٦٤١٣
I.S.B.N 978- 977- 910-900-8
ديوى ٣٠١,٢٠٣

توطئة

الحقيقة المؤكدة التى تنطلق منها «مكتبة الأسرة»، هى أن تجليات الارتقاء فى الممارسات المجتمعية، تتحقق عندما ينشط النسق المعرفى والفكرى والثقافى للمجتمع ويتسع، بوصفه أهم الدوائر المؤثرة فى استمرار المجتمعات وتطورها واستقرارها، حتى لا يصبح المجتمع أسير أجوبة متخشبة جاهزة متوارثة فى مواجهة ضغوط احتياجاته، باجترار ثوابت معرفية تجاوزتها فتوحات الزمن المعرفى الراهن، بتنوعات إنجازاته المتجددة، فى حين أن رهانات المجتمع لتحقيق تجدده تتطلب ليس فقط أن يعرف المجتمع نفسه؛ بل أن يصنع نفسه، ويؤسس ذاته فى سياق إدراك دائم أن المجتمع لا يمكن أن يكون إلا بتحرير العقل العام، ليقرأ، ويتمعن، ويستوعب، ويدرك، ويعرف وتتحول مقروءاته، ومعارفه المستجدة إلى شبكة ممارسات يومية تسود كل مظاهر وآليات البنيات الاجتماعية والفردية وعلاقاتها، التى تواجه الصدوع اللامعقولة، وحالات التسلط المغلق التى تغلف وعى الناس بشطحات الارتداد والعزلة...

كما تستند «مكتبة الأسرة» إلى يقين أن إمكانات الإنسان أكثر ثراءً من الواقع، وأيضًا أن لا شىء يتأبد فى الحياة الاجتماعية، ليمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة؛ إذ شحذ العقل باستخدامه الحر العام ـ بوصفه أداة الانتصار الإنسانى ـ يشكل إدراكًا معرفيًا عماده القراءة، يحرر المجتمع من عطالته، ويفتح نوافذ التأمل التى تدفع المجتمع إلى رؤية أشد تحولاً، وتؤسس لتفعيل إرادته وتحرير مصيره، وتضعه إيجابيًا فى مواجهة صورة الوجود الحقيقى أمام الممكنات المفتوحة التى ينتجها التواصل، والحوار مع الآخر، واستيعاب الاكتشافات الجديدة؛ إذ غياب القراءة يمنع المجتمعات من تحولها المتواصل، وينفيها من التأسيس الفعلى لزمن اجتماعى، فالقراءة هى البداية الكبرى التى إن ظلت مغلقة يصاب المجتمع بالخرس والصمت، حيث فى غياب القراءة تتجلى علامات العجز عن إحداث شىء، استنادًا إلى أن الصمت عن القراءة يبقى صاحبه خارج موضوع المعرفة، محجوبًا عن التكوين الذاتى، والفعل الاجتماعى، إذ المعارف المستجدة تجعل الفرد يتمكن من أن يكون، وأن يفعل، وتؤسس مسيرة إدراك المجتمع لمصيره الآمن، بأن تثرى امتلاكه قدرة إيقاظ ينابيع تخيل صورة وجوده، وإمكانية تحقيقها تصويبًا للواقع.

إن «مكتبة الأسرة» تسعى إلى فك احتكار فعل القراءة بالانتشار المتشعب للكتاب، وتقريبه للناس حتى تتحقق جدارة اكتساب الجميع مشروعية المعرفة، ومشروعية الفهم وتداولهما، وذلك ما يشكل صميم جهد «مكتبة الأسرة» وتطلعه، تحقيقًا لحيوية مجتمعية تعقلن قبول التغيير باستباق الفهم، وتمارس التحرر من فكرة المعرفة المطلقة، التى تخلق حالات من حصر التفكير وانحصاره، نتيجة هيمنة أفكار مطلقة متسيدة، تؤدى إلى الانغلاق، وعدم الانفتاح على المستقبل.

لا شك أن ثمة تناقضًا بين الدعوة إلى القراءة، وغياب الكتاب عن متناول شرائح اجتماعية لا تسمح ظروفها الاقتصادية باقتنائه، وذلك ما شكل معضلة أصبحت المحك الموضوعي فى تحقيق الدعوة إلى القراءة على المستوى المجتمعى، وقد نجحت وزارة الثقافة عام ٢٠١٤ بتفعيل التكاتف المؤسسى، وذلك بتجاوز الأطر التقليدية، فى دعم «مكتبة الأسرة»، لتبدد التمايز فى ممارسة حق القراءة بالنشر المدعوم، الذى يحرر الكتاب من استحالة وصوله إلى شرائح المجتمع، وقد استجابت لهذا التكاتف المؤسسى فى دعم «مكتبة الأسرة»، كل من وزارة التربية والتعليم، ووزارة التخطيط، ووزارة السياحة، انطلاقًا من أن دعم حق اكتساب المعارف يخلق تغييرًا يلبى طموحات الأجيال الشابة الصاعدة والمجتمع بأسره، وهو ما ينعكس فكريًا وثقافيًا فى ممارسات المجتمع الحياتية.

رئيس اللجنة

فوزى فهمى

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التى أثرت فى الحضارة الإنسانية

السلوك للمقريزى
بقلم : الدكتور محمد مصطفى زيادة

ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس
بقلم : الدكتور عبد الرحمن بدوى

الأحمر والأسود لستاندال
بقلم : الأستاذ عبد الحميد الدواخلى

النساء العالمات لموليير
بقلم : الدكتور على درويش

آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي
بقلم : الدكتور على عبد الواحد والى

داقيد كبرفيلد لتشارلس دكنز
بقلم : الدكتور نظمى لوقا

يشرف على تحريرها

.. أحمد رياض تركى — د. عبد الحليم منتصر
.. زكى نجيب محمود — على أدهم
.. راهيم زكى خورشيد — ابراهيم الإبيارى

المجلد الثانى
٧

السلوك للمقريزي

بقلم
الدكتور محمد مصطفى زيادة
أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

للمؤرخ المصرى أحمد المقريزى صدارة واضحة لا ريب فيها بين معاصريه وسابقيه ولاحقيه من المؤرخين فى مصر الإسلامية ، وهو صاحب هذا الامتياز النادر المحسود بفضل مؤلفاته التاريخية وغير التاريخية المتنوعة ، وآخرها بحسب ترتيبها الزمنى فى سلك إنتاجه الوفير كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك .

والترتيب الزمنى وحده دون غيره من صفـــات ومؤهلات يجعل هذا الكتاب فخر مؤلفات المقريزى ، من حيث أنه منتهى مهاراته ، وخاتمة خبراته وقمة تجاربه وأوج نضوجه العقلى والعلمى والفنى فى كتابة التاريخ .

والمقدمة الطبيعية للتعريف الوافى بهذا الكتاب وأسلوبه ومحتوياته ، هى التعريف بادئ ذى بدء بعصر مؤلفه وتاريخ حياته وعديد مؤلفاته السابقة ، لأن لكل من هذه العناصر نصيباً ظاهراً ومستتراً فى بناء ذلك الكتاب الكبير .

وأحمد بن على المقريزى مولود سنة ١٣٦٤ ميلادية بحارة برجوان بقسم الجمالية بمحافظة القاهرة الحالية ، فى أسرة معروفة أجيالها بالاشتغال بالعلم بدمشق وبعلبك والقاهرة ، أى أنه شهد حوادث عصره من زاوية أبناء الفئة الفكرية من الطبقة الوسطى على قول المصطلح الاجتماعى فى العصر الحاضر . أما هذه الحوادث فهى فى مجموعها نوبات احتضار وذبول وأفول فى دولة مملوكية ذات بطولات شامخة سالفة ، وأمجاد ماضية ملأت عين التاريخ فى الشرق والغرب . ولعشرين سنة هى سنوات طفولته ومراهقته وشبابه ، شهد أحمد المقريزى حوادث ذلك العصر الآفل من نافذته الفكرية المصرية البعيدة عن شئون الدولة المملوكية وأمرائها الذين جعلوا من السلاطين الأطفال وأشباه الأطفال وقتذاك ، ستاراً رقيقاً شفافاً ساذجاً يعملون من ورائه لتحقيق مطامع أميرية فردية ضيقة لم تلبث أن أزالت تلك الدولة المملوكية الكبرى من مسارح التاريخ إلى كتبه .

وفى وسط تلك الحوادث الصاخبة المتقلبة عكف الشاب أحمد المقريزى على الدراسة التقليدية لأبناء طبقته ، وهى دراسة علوم الدين وحفظ القرآن ومعرفة النحو ، ودراسة الفقه والتفسير والحديث ؛ وبعض العلوم الأخرى مثل التاريخ وتقويم البلدان والأدب والحساب . غير أن نظرة عابرة فى مؤلفاته المستقبلة ، تدل دلالة واضحة على مدى تأثره بمحيطه من

الحوادث المضطربة ، ومثله فى ذلك مثل أستاذه عبد الرحمن بن خلدون الذى رأى ما بإسبانيا الإسلامية وشمال أفريقيا من تفكك وانحلال وفساد وفتنة ، فألهمه ذلك تأليف تاريخه المسمى كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر ، كما ألهمه كتابة المقدمة المشهورة التى غدت منذ تأليفها أساساً لدراسة تجارب الأمم ، وعوامل التطور فى المجتمع ، وأسباب انهيار الدول .

وترددت هذه النغمة الاقتصادية الاجتماعية التاريخية فى مؤلفات أحمد المقريزى، لأسباب أولها عندى أنه تتلمذ لعدة سنوات على ابن خلدون، إذ جاء هذا العالم المؤرخ الكبير — وهو أبو علم الاجتماع وفلسفة التاريخ — لاجئاً إلى القاهرة من موطنه تونس سنة ١٣٨٢ ميلادية ، ولم يلبث أن عقد خلال إقاماته المديدة بها حلقات دراسية كبيرة مبتدئاً بالجامع الأزهر ، ثم المدرسة القمحية بجوار جامع عمرو بن العاص، ثم الظاهرية البرقوقية بشارع بين القصرين ، ثم الخانقاه البيبرسية بجوار باب النصر الحالى؛ وصارت هذه الحلقات الدراسية نواة لمدرسة فكرية تخرج فيها أحمد المقريزى وغيره من معاصريه . والسبب الثانى هو المحيط المملوكى الذى انغمست فيه مصر وأهلها، على حين عاش سلاطين المماليك وأمراؤهم فى حزبية وعصبية عنصرية انتحارية بين الأتراك والجراكسة مرة ، وبين المماليك المتوطنين والوافدين مرة أخرى . وثمة سبب ثالث وهو أن أسرة المقريزى جاءت إلى مصر حديثاً فى حياة أبيه من موطنها فى بعلبك بلبنان الحالية ، ولا بد أن امتلأت أحاديث أسرته بوصف خصائص الحياة المصرية الجديدة عليها ومقارنتها بالحياة فى لبنان ، فتولدت فيه روح الاستطلاع والفحص منذ طفولته ومراهقته وشبابه .

ويرجع اسم المقريزى إلى حارة مقريز فى بعلبك ، ولا يسع الباحث هنا إلا أن يشير إلى المطابقة الحرفية بين هذا الاسم ولفظ مقريزى فى اللغة الإيطالية ، حيث يطلق هذا الاسم على جهة بإيطاليا قرب روما مما يحتمل معه أن تلك الحارة البعلبكية كانت سكناً لجالية من الجاليات الإيطالية الكثيرة التى وفدت للتجارة ببلاد الشرق الأدنى زمن الحروب الصليبية ، ثم خلفت اسمها بعد خروج الصليبيين وجالياتهم الأوربية من الشرق . ورأيت من حق المقريزى علىّ — وهو شيخى — أن أبحث عن هذه الحارة وموضعها القديم أثناء زيارتى بعلبك ، فلم أستطع أن أتعرف عليها برغم إلحاحى فى السؤال ، ولعلها كانت على مقربة من معبد الشمس القديم الباقية آثاره فى بعلبك الحالية ، وهو المعبد الذى جعله الصليبيون حصناً ، وبنت الجاليات الأوربية مساكنها حوله التماساً للأمن والحماية والتجارة .

ولا ينبغى هنا أن يتسرب إلى الذهن أن المقريزى من سلالة إيطالية لأن آباءه وأسلافه معروفون ، فجده لأبيه من كبار المحدثين الحنابلة وينتسب إلى الفاطميين على قوله ، وجده لأمه محدث كبير اسمه ابن الصايغ الحنفى ، وهو الذى كفل تعليمه لضيق حال أبيه على المقريزى فيما يبدو ، قبل أن يصبح هذا الأب من أصحاب الأملاك والعقار . ثم أن المقريزى كما قلت فى العبارة الافتتاحية هنا جاء من أسرة معروفة أجيالها بالاشتغال بالعلم وهو ما لا ينتظر أن تشتغل به أسرة من الأسرات الأجنبية الأصل التى يشتغل أبناؤها عادة فى المهن والصناعات والحرف ، وثمة دليل ثالث ، أن المؤرخ السخاوى الذى اشتهر بتعقب أخبار السالفين والمعاصرين ، لم يذكر شيئاً عن هذا الاحتمال البعيد مع ماهو معروف عن السخاوى من الغرام بالنهش فى أصول الناس وأسرارهم ، ولا سيما أهل صناعته من المؤرخين .

والتحق أحمد بن على المقريزى بالخدم الحكومية بعد أن غدا بحكم طبقته وتعليمه من أهل القلم والمعرفة ، وهى التسمية المميزة لهذه الطبقة من طبقة أهل السيف وهم المماليك وحدهم ، دون غيرهم من سكان البلاد المصرية . وأول عهد المقريزى بالخدم الحكومية كأبيه من قبله ديوان الإنشاء بالقلعة ، وهو الديوان الذى

يقابله فى العصر الحاضر وزارة الخارجية ، فعمل سنة ١٣٨٨ موقعاً – أى كاتباً – وهى وظيفة لا يبلغها وقتذاك سوى أصحاب المؤهلات العالية والموهبة والمعرفة والتفوق فى اللغة والأدب والتاريخ وتقويم البلدان والحساب .

ثم تعين المقريزى نائباً من نواب الحكم – أى قاضياً – عند قاضى القضاة الشافعية ، بسبب ما اشتهر عنه من الحماسة للمذهب الشافعى منذ أيام دراسته وتحوله عن مذهب الحنفية الذى نشأ فيه ، ثم صار المقريزى إماماً لجامع الحاكم الفاطمى وهى وظيفة كبيرة فى ذلك العصر ، وتولى بعد ذلك وظيفة مدرس للحديث بالمدرسة المؤيدية ، وهى وظيفة يقابلها فى المصطلح الجامعى فى العصر الحاضر وظيفة أستاذ ذى كرسى ، وربما كان تعين أحمد المقريزى فى تلك الوظيفة التعليمية العالية بتوصية خاصة من أستاذه عبد الرحمن بن خلدون لدى السلطان برقوق .

ثم انتقل المقريزى من التدريس إلى الحسبة حين عينه السلطان برقوق سنة ١٣٩٨ محتسباً للقاهرة وللوجه البحرى ، فانتقل بذلك من دائرة المشتغلين بالعلم والتعليم إلى دائرة الإدارة والاختلاط بمختلف طبقات المجتمع ، ولا سيما أرباب الأسواق والمتاجر وأصحاب المهن والصنايع . ذلك أن وظيفة المحتسب التى يقابلها فى العصر الحاضر عدة وظائف وزارية شملت وقتذاك النظر فى الأسعار الجارية ، وأحوال النقود وضبط الموازين والمكاييل والمقاييس ومراقبة الآداب العامة ، ونظافة الشوارع وتنظيم حركة المرور بها ، مع الإشراف على المدارس والمدرسين والطلاب ، والعناية بالمساجد والحمامات والقياسر والوكالات ، فضلا عن مراقبة أصحاب الصناعات العالية من الأطباء والصيادلة والمعلمين أى المهندسين المعماريين . ويضاف إلى هذه الواجبات الكثيرة الداخلة فى اختصاص المحتسب أحوال الباعة الجوالة والمتعيشين والشحاتين والمتعطلين الذين كانوا خطراً على الأمن ، ويتضح من ضخامة هذه الوظيفة ومسئولياتها أن أحمد بن على المقريزى الذى تعين عليها بأمر السلطان برقوق، لا بد أنه اشتهر وقتذاك بالكفاية والدقة فى الإدارة والأمانة فى تطبيق الأحكام الشرعية ، غير أنه لم يلبث أن تنحى عن هذه الوظيفة مرتين فى عامين متتاليين ، إذ ضاق بمسئولياتها التى شغلت وقته ليلا ونهاراً ، وصرفته عن القراءة وتطلبت منه الجلوس فى دكة المحتسب للفصل فى شكاوى السوق والسوقة، وتوقيع العقوبات على المخالفين، وإصدار الأوامر إلى العرفاء والأعوان والنقباء ، مع العلم بأن وظيفة محتسب القاهرة شملت الوجه البحرى كله . وحوالى ذلك الوقت تزوج أحمد المقريزى وأنجب ، إذ المعروف أن بنتاً له ماتت فى سن السادسة بالطاعون الذى اجتاح القاهرة وسائر البلاد المصرية سنة ١٤٠٣ . وهذا الطاعون بالذات هو الذى دفع أحمد المقريزى إلى تأليف كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة ، كما دفعه ضيقه بوظيفة الحسبة ومسئولياتها إلى تأليف كتاب شذور العقود فى ذكر النقود ، وكتاب الأكيال والأوزان الشرعية . ويبدو أن هذه الكتب الصغيرة كانت أوائل عهد المقريزى بالتأليف ، كما يبدو من محتوياتها مدى تأثير عبد الرحمن بن خلدون فى التكوين الفكرى عند تلميذه الموهوب .

ثم عاد المقريزى إلى دائرة المشتغلين بالتدريس مرة أخرى ، حين عينه السلطان برقوق سنة ١٤٠٨ مدرساً للحديث بالمدرستين الاقبالية والأشرفية بدمشق ، مع التنظر على أوقاف المارستان – أى المستشفى – النورى بها . ثم عينه السلطان فرج بن برقوق نائباً للحكم – أى قاضياً – بدمشق ، استيفاء لشرط الواقف أن يكون المتعينون على الأوقاف الدمشقية قضاة بها . لكن المقريزى أبى قبول هذا الشرف على الرغم من عرض الوظيفة عليه مراراً ، ويظهر أنه سئم الخدم الحكومية وضاق بتكاليفها وأعبائها ، وأنه ملك من الموارد المالية

التى جاءته من الوقف ، وما ورثه من الأملاك عن جده لأبيه بدمشق نفسها ما أغناه عن تضييع وقته فى كسب العيش عن طريق مجالس الحكم والقضاء .

ويظهر كذلك أن المقريزى استطاع أن يكتب أول مؤلفاته الطويلة فى هذه السنوات الدمشقية من حياته وهو كتاب السيرة النبوية الذى عنوانه امتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والحفدة والأخوال والأتباع ، وهو كتاب مشحون بصفحات متتالية من مؤلفات السابقين فى تاريخ السيرة . ومما يرجح نسبة هذا الكتاب الضخم إلى تلك السنوات قول المقريزى فى مقدمته « أنه غير جميل بمن تصدى للتدريس والافتاء وجلس للحكم بين الناس وفصل القضاء، أن يجهل من أحوال رسول الله .. وجميل سيرته .. ما لا غنى عن معرفته » . وإلى تلك السنوات الدمشقية من حياة المقريزى يرجع كذلك كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم ، وهو كتاب مستمد من فكرة العصبية القبلية التى بنى عليها عبد الرحمن بن خلدون معظم نظرياته فى فلسفة التاريخ .

ثم رحل أحمد المقريزى عن دمشق بعد إقامته بها نحو عشر سنوات وعاد إلى القاهرة ليتوفر على الدرس والتدريس والتأليف الذى وضحت موهبته فيه بما أخرجه من المؤلفات الصغيرة . غير أنه تراءى له أن يحج أولا ، كأنما أراد أن يفصل بين مرحلتين من حياته ، ومن أجل ذلك رحل المقريزى وأسرته حاجاً إلى مكة التى عرفها هو قبل ذلك وجاور بها مدة قصيرة إبان طلبه العلم . على أنه ظل مقيما بمكة هذه المرة نحو خمس سنوات واشتغل فى تلك السنوات المكية من حياته بتدريس الحديث ، وربما يرجع تأليف كتابه الذى عنوانه « الكلام ببناء الكعبة بيت الله الحرام » ، وكتاب « ضوء السارى فى معرفة تميم الدارى » وكتاب « التبر المسبوك فى ذكر من حج من الخلفاء والملوك » ، وكتاب « وصف حضرموت العجيبة » إلى هذه المدة المكية من حياة المقريزى ، فإنها كلها كتب صغيرة خاصة بمحيط بلاد العرب ، وأخبارها ، ومن الراجح أن الكتاب المسمى «الإعلام بمن فى أرض الحبشة من ملوك الإسلام » يرجع كذلك إلى هذه المجموعة المكية .

ثم استقر أحمد المقريزى بعدئذ بالقاهرة ، حيث أمضى بقية حياته الطويلة بحارة برجوان ، التى ما برح منذ شبابه يفاخر بها على سائر الحارات القاهرية فى العصور الوسطى . ويظهر أنه جعل من داره بها مكاناً للدراسة تلاميذه وللتأليف الكثير فى مختلف نواحى دراسته . وبدأ المقريزى نشاطه العلمى فى هذه المرحلة من حياته بكتاب تاريخ القاهرة المسمى المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، وهو الكتاب المشهور باسم الخطط لأنه توفر فيه على دراسة المعالم القاهرية من حارات وشوارع ودروب وقياسر وحمامات ورباع وأسواق ومدارس وخوانق ومستشفيات ، فضلا عن أخبار المدن المصرية الكبرى ، وتراجم رجال الدول ونظم الحكم فى مختلف العصور . وافتتح المقريزى هذا الكتاب الزاخر بعبارة ناطقة بوطنية مصرية دافقة ، فقال : « وكانت مصر هى مسقط راسى ، وملعب أترابى ، ومجمع ناسى ومغنى عشيرتى وحامتى وموطن خاصتى وعامتى . . » . غير أنه يبدو من حجم هذا الكتاب أن المقريزى اعتمد فى تأليفه على كتاب صنفه قبله المؤرخ أحمد بن عبدالله الأوحدى ، فنقل من مسوداته بالجملة دون أن يشير إليه بكلمة واحدة . ولذا وصف عبد الرحمن السخاوى هذا الكتاب بقوله ساخراً أنه كتاب مفيد لكون المقريزى « ظفر بمسودة الأوحدى فأخذها وزاد عليها زوائد غير طائلة » . وخشى المقريزى مما سوف تجلبه هذه التهمة من إساءة وأذى لسمعته العلمية ، بدليل مبادرته بالتلميح الإنكارى إليها فى مقدمته لهذا الكتاب ، حيث قال « حسب العالم أن يعلم ما قيل ويقف عليه » . غير

أن ذلك التلميح لم يمنع بعض المعاصرين من ترديد هذه التهمة ، فرأى المقريزى أن يقطع الطريق على أصحابها بعبارة صريحة فى كتاب آخر من مؤلفاته وهو « درر العقود الفريدة فى تراجم الأعيان المفيدة » حيث اعترف بأنه استعان بمسودات الأوحدى ومصادرها فى بناء كتابه ، ودل بذلك على شجاعة أدبية شبه مفقودة فى العصر الحاضر .

ويتضح من اتجاه مؤلفات المقريزى بعد ذلك أنه رسم لعمله المستقبل ترتيباً تاريخياً استهدف به أن يكتب تاريخ كل دولة من الدول الإسلامية فى مصر حتى عصره فى مؤلف مستقل . وبدأ المقريزى هذا الترتيب التاريخى بكتاب « البيان والاعراب فيمن دخل مصر من الاعراب » ثم أعقبه بكتاب « عقد جواهر الاسفاط فى أخبار مدينة الفسطاط » وهو تأريخ لمصر منذ الفتح العربى حتى قيام الدولة الفاطمية . ثم تلا ذلك كتاب فى الدولة الفاطمية سماه المقريزى « اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا » ، ثم كتب بعد ذلك كتاب « السلوك لمعرفة دول الملوك » فى أربعة أجزاء ضخمة ، وهو الكتاب الذى غدا أساساً لجميع التواريخ المصرية فى عصر الدولتين الأيوبية والمملوكية ، وحق له أن يكون فخر مؤلفات المقريزى وأن يكون عنواناً لهذا المقـــال .

ومن الملحوظ أن المقريزى كتب المؤلفات المتقدمة لتكون كلها ذيلا على كتاب المواعظ والاعتبار ، وأنه قصد فى كل منها أن يشرح ما أجمله من أخبار الدولة الإسلامية المصرية فى ذلك الكتاب الكبير . ويظهر أنه عكف أثناء تأليفه هذه الكتب المتقدمة على إعداد المادة التاريخية لكتاب كبير آخر فى التراجم والسير ، وعنوانه « المقفى الكبير » ، وهو كتاب رغب المقريزى أن يجعل منه معجماً كبيراً لتراجم حكام مصر ورجالها والواردين عليها ، منذ أقدم العصور التاريخية المعروفة لديه إلى ما قبل عصره . أما كتاب درر العقود الفريدة فى تراجم الأعيان المفيدة ، وهو الكتاب الذى تقدمت الإشارة إليه ، فقصد به المقريزى أن يكون معجماً محلياً لشخصيات عصره ، وربما بدأ الكتابة فيه وهو ماض فى ترتيب معجمه الكبير .

وكما جعل المقريزى كتاب المواعظ والاعتبار أساساً تفرعت عليه مؤلفاته التاريخية فى مختلف مراحل التاريخ المصرى فى العصور الوسطى ، فإنه استوحى ذلك الكتاب واستلهمه لتأليف كتاب فى التاريخ القديم عنوانه « الخبر عن البشر » ، وهو عنوان يوحى إلى الذاكرة بكتاب ابن خلدون .

ثم ألف المقريزى كتاب شارع النجاة فى تاريخ الأديان ، وهو أول كتاب مستقل من نوعه فى اللغة العربية . وتناول المقريزى بالتأليف موضوعات صغيرة مرتبطة بالمجتمع الذى عاش فيه وهى كذلك موضوعات من وحى كتاب المواعظ والاعتبار ، مثل كتاب الوزارة ، وللمقريزى كذلك كتب صغيرة لا ينتظر الباحث انصرافه إليها مثل المقاصد السنية فى معرفة الأجسام المعدنية ،وكتاب إزالة التعب والعناء فى معرفة الحال فى الغناء ، وكتاب الإشارة والإيماء فى حل لغز الماء ، وربما كان مرجع تأليف هذه الكتب المتباينة إلى أيام ولايته وظيفة الحسبة .

وزادت مؤلفات المقريزى الكبرى والصغرى على مائة كتاب ويتعجب المعاصرون والمتأخرون والمحدثون أن ينسب ذلك العدد الوافر من الكتب إلى مؤلف واحد ، وهذا التعجب لا يقتصر على مؤلفات المقريزى ، بل يتعداه إلى مؤلفات المؤرخين فى مصر فى العصور الوسطى وغيرها من البلاد فى تلك العصور فى الشرق والغرب . أما تفسير ذلك فهو أن بعض الكتب الصغرى التى كتبها المقريزى أو غيره من المؤلفين فى تلك العصور لم تتعد موضوعاً بذاته أو حادثة بعينها ، وبعض هذه الكتب لا تزيد عن مقالة طويلة فى مجلة شهرية أو ربعية أو نصف سنوية فى العصر الحاضر ،

وهذا البعض يتسم فى الواقع بالطابع الصحفى لتنوير أرباب الدولة وذلك قبل أن تصبح الصحافة جزءاً من مقومات المجتمع .

ولهذا ينبغى أن تعد الكتب الصغرى عامة بمثابة أول محاولة صحفية لتكوين ما هو معروف باسم الرأى العام فى المصطلح السياسى الحديث .

ولعل أهم المؤلفات المقريزية الصغيرة التى تقدمت الإشارة إليها كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم ، وكتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة ، إذ أرجع المقريزى فى الكتاب الأول من هذين الكتابين أمر التنافس على الخلافة فى الدولة الإسلامية بين الأمويين والهاشميين إلى عصبيات الجاهلية القديمة ، وأهمل جانب الحوادث والحروب المريرة والشخصيات المتنافرة : التى لم تعد كلها أن تكون أسباباً طارئة . أما الكتاب الثانى ، وهو إغاثة الأمة بكشف الغمة فتناول المقريزى فيه تاريخ المجاعات التى نزلت بمصر منذ أقدم العصور إلى زمنه . وأدى به البحث إلى أن أسباب ما ينزل بالناس من مجاعات وطواعين وأغلية ، إنما هو سوء تدبير الملوك والحكام وغفلتهم عن النظر فى مصالح العباد لا نقص النيل أو قلة المطر ، ولا غضب الله على أهل مصر خاصة ، وهو تخريج اقتصادى سليم لم يسبق إليه أحد من المؤلفين فى الشرق الإسلامى أو الغرب المسيحى قبل المقريزى .

وثمة ناحية جديرة بالانتباه فى معرض هـــذه الإشارات العابرة إلى بعض المؤلفات الصغيرة للمقريزى ، وهى أنه على حين تموج مؤلفاته الكبيرة بأخبار الخلفاء والسلاطين والأمراء ، وتؤود بحوادث العزل والولاية وتفيض بالتراجم والوفيات حتى تكاد شخصية المؤلف لا تظهر إلا بمنظار ، إذ بهذه الكتب الصغيرة تلقى كثيراً من الضوء على هوية المؤلف ، وتدل على بعض ملامح عصره وتوضح سبيل الفهم للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية ، وذلك أن المقريزى يعرض فى كتبه الصغيرة مسائل قل أن يستطيع التعرض لها فى حولياته الكبيرة ؛ ويتحلل من قيود تسجيل الأخبار ، ويجرؤ على الادلاء بآرائه الخاصة فى أسلوب النصيحة بل يحاول أحياناً أن يعلل ويحلل حادثة بذاتها تعليلا عقلياً أو يناقش عيباً من عيوب المجتمع نقاشاً حراً . وفى ذلك كله كذلك شرح لشخصية المقريزى الذى توفى بالقاهرة أوائل سنة ١٤٤٢ م .

وبعد هذه الصفحات المحتوية على الضرورى الجوهرى من أوصاف عصر أحمد بن على المقريزى ومحيطه وحياته ومؤلفاته ينتقل هذا المقال انتقالا طبيعياً إلى وصف محتوى كتابه السلوك لمعرفة دول الملوك ، وأول ذلك مقدمة سريعة فى تاريخ السلاجقة الذين تفرع عليهم سلاطين الأيوبيين ثم سلاطين المماليك بعدهم فى مصر والشام . ثم انتقل المقريزى من هذه المقدمة المختصرة إلى نظام الحوليات الشاملة لعهد كل سلطان من السلاطين ، وذلك بأن دون حوادث كل عام تدويناً مستقلا ، وتحت عنوان باسم ذلك العام بخط كبير ومداد غير مداد المتن ، ثم ختم للحوادث بذكر الوفيات والترجمة لأصحابها فى شىء من الاختصار العامد ، ثم انتقل إلى العام التالى فجعل له عنواناً جديداً ، وسجل حوادثه على هذا النمط التقليدى الرتيب ، وهكذا دون أن يؤلف من كتابته موضوعاً متصلا : ما عدا أنه افتتح السنة أحياناً بذكر الوظائف الكبرى ومن عليها ، وهذا فى الغالب إذا جاء فاتحة السنة موافقة لقيام سلطان جديد ، وحدوث تغيير وتبديل بين موظفى البلاط السلطانى ، واعتاد المقريزى كذلك أن يكتب اسم السلطان الجديد بخط كبير ومداد مخالف ، غير أنه لم يجعل من ذلك وقفة يلخص فيها أو يفلسف ، بل اكتفى بعبارات افتتاحية حاذرة فى أصل السلطان وماضيه ، ثم انتقل إلى ذكر الحوادث والأسباب حسب ترتيبها الزمنى على قدر الإمكان ، وهكذا إلى أن صار

الكتاب كلما قرب المؤلف من عصره سجلا يومياً ضافياً بأخبار ما يقع بمصر وولاياتها وجاراتها من الحوادث الكبرى والصغرى ويتخلل هذا السجل الطويل شيء من أسعار المحاصيل وأحوالها ، أو فيضان النيل أو هبوب ريح سوداء تدفع الأبقار فى الهواء، أو تفصيلات جدل أدبى ، أو أدوار محنة فقهية ، أو تعديل فى نظم الحكم والجيش ، أو وصف مسجد أنشأه سلطان أو أمير ، أو نص رسالة أرسلها ملك من ملوك البلاد المجاورة وجواب السلطان عليها، وذلك فضلا عن الوفيات والتراجم التى تطول أو تقصر بحسب مزاج المقريزى أو مقاييسه، وبحسب القيمة السياسية أو الاجتماعية أو العلمية للمترجم له .

والآن يأمل كاتب هذه الصفحات أن يجد القارىء الكريم وقتاً لمطالعات كبيرة فى الأجزاء المطبوعة والمخطوطة من هذا الكتاب ، ليقرأ منه ما يشاء ملء شهيته وطاقته، وليلمح بنفسه ما فى صفحاته بين لحظة وأخرى من ومضات عابرة من شخصية المقريزى ، أو صرخات صامتة من قلمه القوى ، أو نفحات من روح مؤلفاته المتنوعة ولا سيما إغاثة الأمة بكشف الغمة، لأنه لا سبيل إلى التعريف الحقيقى بذلك الكتاب أو غيره من الكتب الكبرى أو الصغرى إلا عن طريق القراءة الشاملة الكاملة ، لمشاركة المؤلف فى تجربته ، فاذا لم تسعف الفرصة لذلك ، فلا أقل من استعراض صفحات نموذجية مختارة ، لمعرفة ما للمقريزى من مقدرات ومهارات فى كتابة الأخبار التاريخية ، أو رسم اللوحات القلمية الواصفة لشخصية من الشخصيات الهامة فى التاريخ المصرى . وربما يكفى الاجتزاء هنا بالصفحات الخاصة بالسلطان صلاح الدين الأيوبى ، ثم بالصفحات المشتملة على عصر السلطان الناصر محمد بن قلاون من باب الدعوة السريعـــة إلى القراءة المتئدة الواسعة .

مختارات من كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك

(١) جهاد صلاح الدين ضد الصليبيين وفتح بيت المقدس سنة ٥٨٣ هـ .

(ج ١ ، ص ٩٢ — ٩٩)

وأهلت سنة ثلاث وثمانين وقد برز السلطان من دمشق لجهاد الفرنج يوم السبت أول المحرم، وأقر ابنه الأفضل على رأس الماء ، ونزل بصرى فأقام لحفظ الحاج حتى قدموا فى آخر صفر . فسار إلى الكرك ، فى اثنى عشر ألف فارس ونازلها وقطع أشجارها ، ثم قصد الشوبك ففعل بها مثل ذلك . وخرج الحاجب لؤلؤ على الأسطول من مصر وهو خمسة عشر شينياً ، ليسير إلى الإسكندرية . وخرج العادل من القاهرة فى سابع المحرم إلى بركة الجب وسار إلى الكرك ، فمر على أيلة والتقى مع السلطان على القريتين ، وعادا إلى الكرك فنازلاها فى ربيع الأول وضايق السلطان أهلها ، ثم رحل عنها ، ونازل طبرية . فاجتمع من الفرنج نحو الخمسين ألفاً بأرض عكا ، ورفعوا صليب الصلبوت فافتتح السلطان طبرية عنوة فى ثالث عشرى ربيع الآخر وغاظ ذلك الفرنج وتجمعوا فسار إليهم السلطان ، وكانت وقعة حطين التى نصر الله فيها دينه ، فى يوم السبت رابع عشريه . وانهزم الفرنج بعد عدة وقائع وأخذ المسلمون صليب الصلبوت وأسروا الابرنس أرناط صاحب الكرك والشوبك وعدة ملوك آخرين، وقتل وأسر من سائر الفرنج ما لا يعد كثرة ، ثم قدم الابرنس أرناط وضرب السلطان عنقه بيده ، وقتل جميع من عنده من الفرنج الداوية والاسبتارية . ورحل السلطان إلى عكا فنازلها سلخ ربيع الآخر ومعه عالم عظيم .

قال العلامة عبد اللطيف بن يوسف البغدادى : « كان السوق الذى فى عسكر السلطان على عكا عظيما ،

ذا مساحة فسيحة ، فيه مائة وأربعون دكان بيطار . وعددت عند طباخ واحد ثمانيا وعشرين قدرا ، كل قدر تسع رأس غنم . وكنت أحفظ عدد الدكاكين لأنها كانت محفوظة عند شحنة السوق . وأظنها سبعة آلاف دكان ، وليست مثل دكاكين المدينة ، بل دكان واحد مثل مائة دكان، لأن الحوائج فى الأعدال والجوالقات، ويقال إن العسكر انتنت منزلتهم لطول المقام ، فلما ارتحلوا غير بعيد ، وزن سمان أجر نقل متاعه بسبعين دينارا ، وأما سوق البز العتيق والجديد فشيء يبهر العقل . وكان فى العسكر أكثر من ألف حمام ، وكان أكثر ما يتولاها المغاربة ، يجتمع منهم اثنان أو ثلاثة ويحفرون ذراعين فيطلع الماء ، ويأخذون الطين فيعملون منه حوضاً وحائطاً ، ويسترونه بحطب وحصير ، ويقطعون حطباً من البساتين التى حولهم ، ويحمون الماء فى قدور وصار حماماً يغسل الرجل رأسه بدرهم وأكثر » .

فلم يزل صلاح الدين على محاصرة عكا إلى أن تسلمها بالأمان فى ثانى جمادى الأولى واستولى على ما فيها من الأموال والبضائع، وأطلق من كان بها من المسلمين مأسوراً وكانوا أربعة آلاف نفس . ورتب فى كنيستها العظمى منبراً ، وأقيم فيها الجمعة، وأقطع عكا لابنه الأفضل على ، وأعطى جميع ما للداوية من إقطاع وضياع للفقيه ضياء الدين عيسى الهكارى . وسار العادل بعساكر مصر إلى مجد ليابا . فحصره وفتحه وغنم ما فيه . وافتتحت عدة حصون حول عكا ، وهى قيسارية وحيفا وصفورية ومعليا والشقيف والنولع والطور . ونهب ما فيها وسبيت النساء والأطفال فقدموا بما سد الفضاء ، وأخذت سبسطية ونابلس . وكتب السلطان للخليفة بخبر فتح هذه البلاد ، ونزل العادل على يافا حتى ملكها عنوة ونهبها وسبى الحريم وأسر الرجال . ونازل المظفر تقى الدين عمر تبنين ، وأدركه السلطان فوصل إليها فى حادى عشر جمادى الأولى ، وما زال محاصراً لها حتى تسلمها فى ثامن عشر بأمان، وجلا أهلها عنها إلى صور وتسلم السلطان العدد والدواب والخزائن، وسار فأخذ صرخد بغير قتال . ثم رحل إلى صيداء ففر أهلها وتركوها ، فتسلمها السلطان فى حادى عشريه ونازل بيروت وضايقها ثمانية أيام إلى أن طلب أهلها الأمان، فأجابهم، واستولى عليها فى تاسع عشريه . وأخذ جبيل فكان من استنقذ بالله من المسلمين المأسورين عند الفرنج فى هذه السنة ما يزيد على عشرين ألف إنسان ، وأسر المسلمون من الفرنج مائة ألف أسير .

وهلك فى هذه السنة القومص صاحب طرابلس . وقدم المركيس — أكبر طواغيت الفرنج — إلى صور وقد اجتمع بها أمم من الفرنج ، فتملك عليهم ، وحصن البلد فسار السلطان بعد فتح بيروت وتسلم الرملة والخليل وبيت لحم واجتمع مع أخيه العادل، ونازلا عسقلان فى سادس عشر جمادى الآخرة ، ونصبا المجانيق عليها ووقع الجد فى القتال إلى أن تسلم السلطان البلد فى سلخه ، وخرج منه الفرنج إلى بيت المقدس بعد أن ملكوه خمساً وثلاثين سنة . وتسلم السلطان حصون الداوية ؛ وهى غزة والنطرون وبيت جبريل . وقدم عليه بظاهر عسقلان ابنه العزيز عثمان من مصر ووافته الأساطيل وعليها الحاجب لؤلؤ . وكانت الشمس قد كسفت قبل أخذ عسقلان بيوم حتى أظلم الجو وظهرت الكواكب فى يوم الجمعة ثامن عشريه .

وسار السلطان — وقد اجتمعت إليه العساكر — يريد فتح بيت المقدس ، فنازله يوم الأحد خامس عشر رجب ، وبه حشود الفرنج وجميعهم ، فنصب المجانيق ، واقتتل الفريقان أشد قتال ، واستشهد فيه جماعة من المسلمين . وأيد الله بنصره المسلمين حتى تمكنوا من السور ونقبوه وأشرفوا على أخذ البلد . فسأل الفرنج حينئذ الأمان ، فأعطوه بعد امتناع كثير من السلطان ، على أن يعطى كل رجل من الفرنج عن نفسه عشرة دنانير مصرية سواء كان غنياً أو فقيراً ، وعن المرأة

خمسة دنانير ، وعن كل طفل من الذكور والإناث ديناربن ، ثم صولح عن الفقراء بثلاثين ألف دينار . وتسلم المسلمون القدس ، يوم الجمعة سابع عشرى رجب ، وأخرج من فيه من الفرنج وكانوا نحو الستين ألفاً ، بعد ما أسر منهم نحو ستة عشر ألفاً ، ما بين رجل وامرأة وصبي ،وهم من لا يقدر على شراء نفسه . وقبض السلطان من مال المفاداة ثلاثمائة ألف دينار مصرية سوى ما أخذه الأمراء وما حصلت فيه الخيانة .

والتحق من كان بالقدس من الفرنج بصور ، وتسامع المسلمون بفتح بيت المقدس ، فأتوه رجالا وركباناً من كل جهة لزيارته ، حتى كان من الجمع ما لا ينحصر . فأقيمت فيه الجمعة يوم الرابع من شعبان وخطب القاضي محيي الدين بن الزكي بالسواد خطبة بليغة دعا فيها للخليفة الناصر والسلطان صلاح الدين ، وانتصب بعد الصلاة زين الدين بن نجا ، فوعظ الناس . وأمر السلطان بترخيم المحراب العمرى القديم، وحمل منبر مليح من حلب ، ونصب بالمسجد الأقصى وأزيل ما هناك من آثار النصرانية وغسلت الصخرة بعدة أحمال ماء ورد وبخرت وفرشت ، ورتب فى المسجد من يقوم بوظائفه ، وجعلت به مدرسة للفقهاء الشافعية . وغلقت كنيسة قمامة ،ثم فتحت وقرر على من يرد إليها من الفرنج قطيعة يؤديها . وخرجت البشائر إلى الخليفة بالفتح ، وإلى سائر الأطراف ورحل السلطان عن القدس لخمس بقين من شعبان يريد عكا، وسار العزيز عثمان إلى مصر فكان آخر العهد به، وسار العادل مع السلطان فنزل على عكا أول شهر رمضان، ثم رحل السلطان منها ونزل على صور فى تاسعه ،وكانت حصينة وقد استعد الفرنج فيها . فتلاحقت العساكر بالسلطان ،ونصب على صور عدة من المجانيق وحاصرها . واستدعى السلطان الأسطول من مصر فقدم عليه عشر شوانى . وصار القتال فى البر والبحر ،فأخذ الفرنج خمس شوانى ووردت مكاتبة الخليفة على السلطان، وفيها غلظة وإنكار أمور ، فأجاب بالاعتذار ، ورحل عن صور فى آخر شوال وعادت العساكر إلى بلادها . وأقام السلطان بعكا وسار العادل إلى مصر . فطرق الفرنج قلعة كوكب ، وقتلوا بها جماعة من المسلمين ، ونهبوا ما كان بها . وأتته على عكا رسل الملوك بالتهنئة من الروم والعراق وخراسان بفتح بيت المقدس .

وفى هذه السنة، أعنى سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، اجتمع الشمس والقمر والمريخ والزهرة وعطارد والمشترى وزحل وأظفار الذئب ، فى برج الميزان أربع عشرة ساعة ،فاجتمع المنجمون كلهم وحكموا بكون طوفان الريح ، وأنه ولا بد كائن وواقع ، فتنقلب الأرض من أولها إلى آخرها ،وأنه لا يبقى من الحيوان شىء إلا مات ،ولا شجرة ولا جدار إلا سقط . وكان معظم هذه الحكمة عن بلاد الروم . وأرجفوا بأنها هى القيامة فاتخذ قوم الكهوف والمغائر فى الجبال وبالغوا فى الاعتداد لهول ذلك اليوم . وقال القوم « كتب القدماء كلها أحالت على هذا الاجتماع ، وأن فيه دمار الدنيا » وكان ذلك فى مسرى وفى جمادى الآخرة للسابع والعشرين منه وهو يوم الثلاثاء مع ليلة الأربعاء إلى يوم الأربعاء ،فلم تهب ريح ولا تحرك نيل مصر ، وهو فى زيادته فى مسرى، ومن العادة أن تهب الريح من العصر إلى العشاء فى وجه الماء ،فيقف باذن الله فتكون فيه الأمواج فلم تحدث تلك الليلة ولا ثانى يوم ولا قبلها بيوم شىء من ذلك ، وطلع الناس بالسرج الموقدة على السطوحات لاختبار الهواء ، فلم تتحرك نار ألبتة . وكان أشد الناس إرجافاً بهذه الكواكب الروم ، فأكذبهم الله ، وسلط عليهم السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف ، فأخذ كبارهم وكسرهم ، وملأ الأرض من الأسرى شرقاً وغرباً ، وأخذ القدس وأصاب جماعة ممن كان يرجف بهذه الريح آفات ،ما بين موت بعضهم واعتلال بعضهم .

وفيها خرج فى سادس عشر جمادى الآخرة قفل

شامى إلى مصر ، وهو أول قفل سلك بلاد الساحل ، بلا حق يدفعه ولا مكس يؤديه ، وفيها سار قراقوش التقوى ، واستولى على القيروان ، وحاربه ابن عبد المؤمن سلطان المغرب على ظاهر تونس فانكسر منه ، وأقيمت الخطبة فى ربيع الأول فى تلك البلاد للسلطان صلاح الدين . فجمع ابن عبدالمؤمن ، وواقع قراقوش وهزمه ، ففر قراقوش فى البرية .

وفيها أمر السلطان بأن تبطل النقود التى وقع الاختلاف فيها وتضرر العامة بها ، وأن يكون ما يضرب من الدنانير ذهباً مصرياً ، ومن الدراهم الفضة الخالصة . وأبطل الدراهم السود لاستثقال الناس الميزان ، فسر الناس ذلك .

(٢) السلطان الناصر محمد بن قلاون

(ج ٢ ، ص ٥٣٧ — ٥٤٥)

وكان يحب العمارة ، فلم يزل من حين قدم من الكرك إلى أن مات مستمر العمارة . فجاء تقدير مصروفه كل يوم مدة هذه السنين ثمانية آلاف درهم . وكان ينفق على العمارة المائة ألف درهم ، فإذا رأى فيها ما لا يعجبه هدمها كلها وجددها على ما يختار ، ولم يكن من قبله من الملوك فى الانفاق على العمارة كذلك ، بل أراد المنصور قلاون مرة أن يبنى مصطبة عليها رفرف يقيه حر الشمس ليجلس عليها ، فكتب له الشجاعى تقدير مصروفها أربعة آلاف درهم ، فتناول الورقة من يد الشجاعى ومزقها وقال « أقعدُ فى مقعد بأربعة آلاف ؟ ، انصبوا لى صواناً إذا نزلت ، ولا أخرج من بيت المال لمثل هذا شيئاً » . وكذلك كان الظاهر بيبرس ومن قبله لا يسمحون بالمال ، وإنما يدخرونه صيانة وخوفاً ، ولم يعرف لأحد منهم أنه أنعم بألف دينار جملة واحدة .

واستجدت فى أيامه عمائر كثيرة : منها حفر خليج الإسكندرية من بحر فوة فى مدة أربعين يوماً ، عمل فيه فوق المائة ألف رجل من أهل النواحى ، فاستجد عليه عدة سواقى وبساتين فى أراضى كانت سباخاً ، فصارت مزارع قصب السكر والسمسم . وعمرت هناك الناصرية ، ونقل إليها مقداد بن شماس بأولاده وعدتهم مائة ولد ذكر . واستمر الماء طول السنة بخليج الإسكندرية . وأنشأ الميدان تحت القلعة ، وأجرى له المياه وغرس فيه النخل والأشجار ، ولعب فيه بالكرة فى كل يوم ثلاثاء مع الأمراء والخاصكية ، وعمر فوق القصر الأبلق ، وأخرب البرج الذى عمره أخوه الأشرف خليل على الاصطبل ، وجعل فوقه رفرفاً ، وترك أصله من أسفله وعمر بجانبه برجا نقل إليه المماليك . وغيّر باب النحاس بالقلعة ، ووسع دهليزه ، وعمر فى الساحة قدام الإيوان طباقاً للأمراء . . والخاصكية ، وغيّر الإيوان مرتين ، وفى المرة الثالثة أقره على ما هو عليه الآن ، وحمل إليه العمد الكبار من بلاد الصعيد ، فجاء من أعظم المبانى الملوكية . وعمر بالقلعة دوراً من باب القله من القلعة باباً ثانياً ، وعمر حارة مختص وعمر الجامع بالقلعة والقاعات السبع التى تشرف على الميدان وباب القرافة لأجل سكنى سراريه ، وعمر المطبخ وجعل عمائره كلها بالحجارة خوفاً من الحريق . وعزم أن يغير باب القلعة المعروف بالمدرج ، ويعمل له دركاء ، فمات قبل ذلك ، وعمل فى القلعة حوش الغنم وحوش البقر وحوش المعزى وجاير الأوز وغير ذلك ، فأوسع فيها نحو خمسين فداناً . وعمر الخانكاه بناحية سرياقوس ورتب بها مائة صوفى لكل منهم الخبز واللحم والطعام والحلوى وسائر ما يحتاج إليه . وعمر القصور بالقرب منها ، وعمل لها بستاناً حمل إليه الأشجار من دمشق وغيرها ، فصار به عامة فواكه الشام . وحفر الخليج الناصرى ، خارج القاهرة ، حتى أوصله إلى سرياقوس ، فعمر على هذا الخليج عدة قناطر منها قنطرة عند الميدان أنشأها الفخر ناظر الجيش ، وقنطرة قدادار والى القاهرة ، وغير ذلك ، فصار بجانبى الخليج عدة بساتين ، وعمرت به أرض الطبالة بعدخرابها من أيام العادل كتبغا .

وعمرت فى أيام السلطان الناصر جزيرة الفيل وناحية بولاق بعد ما كانت رمالا ترمى بها المماليك النشاب ، وتلعب فيها الأمراء بالكرة ،فصارت كلها دوراً وقصوراً وجوامع وأسواقاً وبساتين وبلغت البساتين بجزيرة الفيل زيادة على مائة وخمسين بستاناً ، بعد ما كانت نحو العشرين بستاناً . واتصلت العمارة على ساحل النيل من منية الشيرج إلى جامع الخطيرى إلى حكر ابن الأثير وزريبة قوصون إلى منشأة الكتبة ومنشأة المهرانى إلى بركة الحبش ، حتى كان الإنسان يتعجب لذلك ، فانه كان يعهد هذا كله تلال رمل وحلفاء ، فصار لا يرى فيه قدر ذراع إلا وفيه بناء .

وعمرت فى أيامه أيضاً القطعة التى فيما بين قبة الإمام الشافعى إلى باب القرافة ، بعد ما كانت فضاء لسباق خيل الأمراء والأجناد والخدام ،فتحصل به اجتماعات جليلة للتفرج عليهم ، إلى أن أنشأ السلطان تربة الأمير بيبغا التركمانى ، فعمر ذلك كله ترباً وخوانك حتى صارت العمائر متصلة من باب القرافة إلى بركة الحبش لا يوجد بها قدر ذراع بغير عمارة . وتنافس الأمراء فى ذلك حتى بلغوا فى عمارته مبلغاً عظيما إلى الغاية .

وعمر فى أيامه أيضاً الصحراء التى فيما بين القلعة وخارج باب المحروق إلى قبة النصر وكان هناك ميدان القبق من عهد الظاهر بيبرس برسم ركوب السلطان وعمل الموكب به ، وبرسم سباق الخيل ، وأول من عمر فيه الأمير قراسنقر بربه وعمل لها حوض ماء للسبيل يعلوه مسجد ثم اقتدى به الأمراء والأجناد وغيرهم حتى امتلأ الميدان من كثرة العمائر .

وعمر السلطان لمماليكه عدة قصور : منها قصر الأمير طقتمر الدمشقى بحدره البقر وبلغ مصروفه ثمانمائة ألف درهم ، فلما مات طقتمر أنعم به السلطان على الأمير طشتمر حمص أخضر ، فزاد فيه . ومنها قصر الأمير بكتمر الساقى على بركة الفيل ، فعمل أساسه أربعين ذراعاً ، وارتفاعه عن الأساس مثلها فزاد مصروفه على ألف ألف درهم . ومنها الكبش حيث كانت عمارة الملك الصالح نجم الدين أيوب ، فعمله السلطان سبع قاعات برسم نزول بناته وسراريه فيها للتفرج على ركوب السلطان إلى الميدان الكبير ،ولم ينحصر ما أنفق فيها لكثرته . ومنها اصطبل الأمير قوصون بسوق الخيل تحت القلعة ، حيث كان اصطبل الأمير سنجر البشمقدار ، واصطبل سنقر الطويل . ومنها قصر بهادر الجوبانى بجوار زاوية البرهان الصائغ بالجسر الأعظم تجاه الكبش ومنها قصر قطلوبغا الفخرى ، وقصر الطنبغا الماردينى وقصر يلبغا وهو أجل ما عمره من القصور ، من صرف على أساسه خاصاً عن ثمن جير وحجر وأجرة مائة وثلاثين ألف درهم وعمل نزوله فى الأرض ثلاثين ذراعاً ، واحتيج فيه إلى زنة عشرة آلاف درهم لازورد لدهان سقوفه ثمنها مائة ألف درهم .

وعمر الأمراء فى أيام السلطان الناصر عدة دور ، منها دار الأمير أيدغمش أمير آخور ،ودار آقبغا ، ودار طقزدمر ، ودار بشتاك على النيل — وهى تشتمل على ربع كبير فوق زريبة بجوار جامع طيبرس — وقصر بشتاك بالقاهرة وقد ذكرت هذه القصور والدور فى كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والأمصار ذكراً مستوعباً لأخبارها .

وكانت للسلطان عناية كبيرة ببلاد الجيزة ، وعمل على كل بلد بها جسراً أو قنطرة ،وكانت أكثر بلادها تشرق لعلوها ، فعمل جسر أم دينار فى ارتفاع اثنى عشر قصبة ، أقام العمل فيه مدة شهرين ، فحبس الماء حتى رويت تلك الأراضى كلها ، وعم النفع بها وقوى بسبب هذا الجسر الماء حتى حفر بحراً يتصل بالجيزة ،وخرج فى أراضيها عدة مواضع زرعت بعد ما كانت شاسعة ، أخذ منها قوصون وبشتاك وغيرهما عدة أراضى عمروها ووقفوها ، واستجد السلطان على بقيتها ثلاثمائة جندى .

واستجدت فى أيامه عدة أراضى بنواحى الشرقية وفوة وشباس، وأقطعت لعدة أجناد . وعمل أيضاً جسر شيبين ، فزاد بسببه خراج الشرقية . وعمل جسر خارج القاهرة حتى رد النيل على منية الشيرج وغيرها ، وعمرت بسببه بساتين جزيرة الفيل وكثر عددها .

وأحكم السلطان عامة أرض مصر قبلها وبحريها بالترع والجسور حتى أتقن أمرها ، وكان يركب إليها برسم الصيد فى كل قليل ، ويتفقد أحوالها وينظر فى جسورها وترعها وقناطرها بنفسه بحيث أنه لم يدع فى أيامه موضعاً منها حتى عمل فيه ما يحتاج إليه .

وكان له سعد فى جميع أعماله ، فكان يقترح المنافع من قبله ، بعد أن كان يزهده فيما يأمر به حذاق المهندسين . ويقول بعضهم « ياخوند ! ! . الذين جاءوا من قبلنا لو علموا أن هذا يصح فعلوه » ؛ فلا يلتفت إلى قولهم ويفعل ما بدا له من مصالح البلاد ؛ فتأتيه أغراضه على ما يحب ويختار ، فزاد فى أيامه خراج مصر زيادة هائلة فى سائر الأقاليم . وكان إذا سمع بشراقى بلد أو قرية من القرى أهمه ذلك ، وسأل المقطع بها عن احوال القرية المذكورة غير مرة ، بل كلما وقع بصره عليه ، ولا يزال يفحص عن ذلك حتى يتوصل إلى ريها بكل ما تصل قدرته إليه . كل ذلك وصاحبها لا يسأله فى شىء من أمرها ، فيكلمه بعض الأمراء فى ذلك فيقول « هذه قريتى ، وأنا الملزوم بها والمسئول عنها » فكان هذا دأبه . وكان يفرح إذا سأله بعض الأجناد فى عمل مصلحة بلده بسبب عمل جسر أو تقاوى أو غير ذلك ؛ وينبل ذلك الرجل فى عينه، ويفعل له ما طلبه من غير توقف ولا ملل فى إخراج المال ، فإن كلمه أحد فى ذلك فيقول « فلم نجمع المال فى بيت مال المسلمين إلا لهذا المعنى وغيره ؟ » فهذه كانت عوائده . وكذلك فعل بالبلاد الشامية ، حتى أن مدينة غزة هو الذى مصرها وجعلها على هذه الهيئة، وكانت قبل كآحاد قرى البلاد الشامية ، وجعل لها نائباً ، وسمى بملك الأمرا ، ولم تكن قبل ذلك إلا ضيعة من ضياع الرملة ، ومثلها فكثير من قرى الشام وحلب والساحل يطول الشرح فى ذكر ذلك .

وأنشأ السلطان الناصر الميدان الكبير على النيل ، وخرب ميدان اللوق الذى أنشأه الظاهر بيبرس، وعمله بستاناً حملت إليه الأشجار من دمشق وغيرها، فكانت فواكه تحمل إلى الشراب خاناه السلطانية . ثم أنعم به على الأمير قوصون ، فبنى تجاهه على الزريبة المعروفة بزريبة قوصون ووقفهما .

واقتدى به الأمراء فى العمارة ، فأخذ قوصون بستان بهادر رأس نوبه — ومساحته خمسة عشر فداناً — وحكره للناس، فبنوه دوراً وعرف بحكر قوصون . وحكر السلطان حول البركة الناصرية أراضى البستان فعمره الناس وسكنوا فيه . وحكر الأمير طقزدمر بجوار الخليج بستاناً مساحته ثلاثون فداناً، وبنى له قنطرة عرفت به ، وعمل هناك حماماً وحوانيت ، فصار حكراً عظيما للمساكين . وحكر الأمير آقبغا عبد الواحد بستاناً بجوار بركة الفيل، فعمر عمارة كثيرة بعد ما كان مقطع طريق، فصار قدر مدينة كبيرة . وأخذ بقية الأمراء جميع ما كان من البساتين والجنينات ظاهر القاهرة وحكروها ، وحكرت الدادة حدق — وهى المعروفة باسم ست مسكة القهرمانة — حكرين عرفا بها، فجاءوا من أحسن الأحكار ، وأنشأ لكل واحد منهما جامعاً تقام به الجمعة؛ فأنافت الأحكار التى استجدت فى أيامه على ستين حكراً حتى لم يوجد موضع يحكر . واتصلت العمارات من خارج القاهرة إلى جامع ابن طولون والمشاهد، وقد ذكرنا أيضاً هذه الأحكار فى كتاب المواعظ والاعتبار ذكراً شافياً .

وفى أيامه عمر الأمير قوصون بالقاهرة وكالة حيث كانت دار تعويل البوعانى ، وعمر الأمير طشتمر حمص أخضر ربعاً بجوار حدرة البقر ، وهو الذى عمر قيسارية الحريريين بجوار الوراقين من القاهرة . وعمر

الأمير بكتمر الساقى بمدينة مصر ربعين وحوانيت على النيل ودار وكالة ومطابخ سكر، وعمر الأمير طقزدمر دار التفاح خارج باب زويلة والربع الذى فوقه .

وتجددت عدة جوامع فى أيامه أنافت على ثلاثين جامعاً : منها الجامع الناصرى بقلعة الجبل، جدده السلطان الناصر وأوسعه، والجامع الجديد الناصرى ظاهر مصر على النيل، وجامع المشهد النفيس، وجامع الأمير كراى المنصورى بآخر الحسينية وجامع الأمير طيبرس نقيب الجيش على النيل بجوار الخانكاه، وهو الذى عمر أيضاً مدرسة بجوار الجامع الأزهر بالقاهرة ، وجامع الأمير بدر الدين محمد بن التركمانى بالقرب من باب البحر، وجامع الفخر ناظر الجيش على النيل فيما بين بولاق وجزيرة الفيل .

وهو الذى عمر جامعاً آخر خلف خص الكيالة ببولاق، وجامعاً ثالثاً بالروضة ، وجامع كريم الدين خلف الميدان ، وجامع شرف الدين الجاكى بسويقة الرئوى، وجامع الأمير قيدان الروى بقناطر الوز ، وجامع دولت شاه مملوك العلائى بكوم الريش، وجامع الأمير جمال الدين آقوش نائب الكرك بطرف الحسينية، وجامع ناصر الدين الحرانى الشرابيشى بالقرافة، وجامع الأمير آقسنقرشاد العمائر قريباً من الميدان : وجامعا خارج باب القرافه عمره جماعة من العجم، وجامع التوبه بباب البرقية — عمره مغلطاى أخو الأمير الماس — وجامع بنت الملك الظاهر بيبرس بالجزيرة المستجدة ، وعمر ما حوله أملاكاً كثيرة ؛ وجامع الأمير الماس بالقرب من حوش ابن هنس ، وجامع الأمير قوصون خارج القاهرة ، وجامع خارج باب القرافه، وجامع الأمير عز الدين أيدمر الخطيرى على النيل ببولاق ، وجامع أخى صاروجا بشون القصب، وجامع الحاج آل ملك بالحسينية، وجامع الأمير بشتاك على بركة الفيل تجاه خانكاه ، وجامع ست حدق فيما بين قنطرة السد وقناطر السباع ، وجامع ست مسكه قريباً من قنطرة آقسنقر ، وجامع الأمير الطنبغا الماردينى خارج باب زويله ، وجامع مظفر الدين بن الفلك بسويقة الجميزة من الحسينية ، وجامع جوهر السحرتى قريباً من باب الشعرية، وجامع فتح الدين محمد بن عبد الظاهر بالقرافة .

واستجد بدمشق فى أيام السلطان الناصر أيضاً جامع كريم الدين ، وجامع شمس الدين غبريال ، وجامع الأقرم ، وجامع تنكز وجامع يلبغا .

° ° °

وبعد فإن مؤلفات المقريزى وغيره من قدماء المؤلفين السابقين فى مصر لاتزال توصف بأنها كتب صفراء باهتة المعرفة ، مع العلم بأنها كتب سبقنا المستشرقون إلى كتابة تاريخنا منها، فى مؤلفات أوربية بيضاء ناصعة المعرفة . وأقول إن هذه الكتب العربية القديمة الحافلة بأصول التاريخ المصرى ليست باهتة المعرفة كما ينعتها بعض الناعتين المحدثين ، بل تشف بمحتوياتها عن ألوان زاهية مضيئة لمعرفة مصر وأهلها فى العصور الوسطى ، وهى معرفة واجبة علينا للذين نحن أبناؤهم . ولا سبيل إلى إنكار هذه المعرفة الواجبة ، أو التنكر لها أو جحودها أو تصغير شأنها فى تكويننا الحاضر والمستقبل . وربما يقول بعض القائلين أن مقتضيات الحياة الحديثة تتطلب الاستمداد الثقافى من المؤلفات الغربية الحديثة فحسب ، لا من الكتب الشرقية القديمة وأشباهها مما طال عليه سالف الأمد . وعندى أنه ينبغى على الشرق الأوسط أن يأخذ من قديم الشرق وحديث الغرب معاً ، على قاعدة الاختيار والاقتباس المستنير من المنبعين مع الملائمة والاعتدال .

ومن البديهى أن الاقتباس من المنبع الشرقى معناه إحياء كتب التراث القديم فى مختلف العلوم والفنون ، بالنشر السليم ، واستخدامها على نحو ما فعل المستشرقون قبلنا . ومن البديهى كذلك أن القنوع بالاستمداد من المؤلفات الغربية الحديثة ، يجعل البناء الثقافى فى الشرق العربى على أساس طارئ عليه ، وهو أخطر أنواع البناء عند أساتذة علم النفس التربوى والاجتماعى .

ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس

بقلم
الدكتور عبد الرحمن بدوى

يحتل هذا الكتاب مركز الصدارة بين مؤلفات أرسطو طاليس وفيه أودع جماع فلسفته على أنه — كما أثبت ييجر — ليس كتاباً واحداً قصد أرسطوطاليس إلى تأليفه قصداً ، بل هو مجموع كتابات خطها فى ظروف مختلفة وأطوار من حياته متباينة ، ومن هنا لا يؤلف كلاً واحداً تسرى فيه روح واحدة ؛ كما تطرق الشك إلى صحة نسبة بعض فصوله إلى أرسطوطاليس .

حياة ارسطوطاليس

ولد أرسطوطاليس فى سنة ٣٨٤ ق . م بمدينة اسطاغيرا ، وهى مستعمرة قديمة أيونية على الشاطئ الشرقى من خلقيدية . وكان أبوه نيقوماخوس ، من جماعة الاسقلابيين ، وهى نقابة الأطباء فى بلاداليونان وكان طبيباً خاصاً لأمونتاس الثانى ملك مقدونية ، ووالد فيليب المقدونى الذى كان بدوره والد الاسكندر الأكبر . أما أمه فكانت أسرتها من خلقيس فى يوبيا وفقد أرسطو والده فى سن مبكرة ، وليس من المحتمل أن يكون قد تعلم منه الطب .

وحوالى سنة ٣٦٦ ق . م وأرسطو فى سن الثامنة عشرة جاء إلى أثينا ودخل الأكاديمية ، وهى المدرسة التى كان يدرس فيها أفلاطون مؤسسها . فدرس على أفلاطون وظل يتتلمذ له حتى وفاة الأستاذ ، مشتركاً فى التعليم فى الوقت نفسه ومؤلفاً لبعض المؤلفات الصغيرة المكتوبة غالباً على هيئة محاورات ، تقليداً لأسلوب الأستاذ (أفلاطون) فى الكتابة . توفى أفلاطون فى سنة ٣٤٨ ق . م فتولى رئاسة الأكاديمية ابن أخته اسپوسيبوس ، فغادر أرسطو أثينا ورحل هو وزميل له فى الدراسة يدعى اكسينوقراط إلى طرواد عند الطاغية هرمياس الأترنى ، وقام بالتدريس والبحث العلمى والاجتماعى . وبعد عامين أو ثلاثة نقل أرسطو مدرسته إلى ميتلين فى جزيرة لسبوس ، لكنه لم يقم ثم طويلا إذ دعاه فى سنة ٣٤٣ فيليب المقدونى إلى بلاطه فى مقدونيا ليكون مربياً لابنه الاسكندر الذى كانت سنه آنذاك ١٣ سنة .

وفى مقدونيا علم أرسطو بنبأ وفاة هرمياس سنة ٣٤١ ، فجاءت أخت أو بنت أخى هرمياس ، وهى فوثياس ولجأت إلى فيليب ، فتزوجها أرسطو . لكنها ماتت بعد قليل بعد أن أنجبت منه بنتاً ، فتزوج

أرسطو مرة ثانية من امرأة من بلده ، اسطاغيرا ، وهى التى أنجب منها ابنه نيقوماخوس الذى أهدى إليه كتاب « الأخلاق » .

لكن لم تطل مهمة أرسطو مربياً للأسكندر ، إذ تولى هذا العرش بعد ذلك بثلاث سنوات ، فانهمك فى الحيـــاة العسكرية والسياسية . لكن أرسطو لم يفارقه إلا بعد ذلك بمدة فى سنة ٣٣٥ ق.م، إذ جاء فى هذه السنة إلى أثينا وفتح مدرسة بالقرب من معبد أپولون اللوقيونى ، ومن هنا سميت هذه المدرسة باسم « اللوقيون » ، قامت تنافس أكاديمية أفلاطون التى صار على رأسها آنذاك زميله القديم أكسينوقراط . وظل أرسطو يدرس فى مدرسته هذه طوال اثنتى عشرة سنة ، ويقوم بالأبحاث الفلكية والتشريحية والجوية والبيولوجية .

ولما توفى الأسكندر الأكبر فى سنة ٣٢٣ ق.م أصبحت اللوقيون مهددة من جانب الحزب المعادى للمقدونيين . لهذا رأى أرسطو من الحكمة ألا يجعل الأثينيين يرتكبون نفس الجريمة التى ارتكبوها مع سقـــراط ، فلجأ إلى مدينة خلقيس وطن أمه ، حيث توفى فى السنة التالية ، سنة ٣٢٢ ق.م وهو فى سن الثانية والستين .

مؤلفاته

ومؤلفات أرسطو عديدة متنوعة بحيث تؤلف دائرة معارف عصرها . وقد ذكر لنا بطلميوس الغريب عنوانات ٨٢ منها تتألف من ٥٥٠ مقالة . لكن قسماً كبيراً جداً منها ضاع ولم يصل إلينا . لكن لحسن الحظ أن الذى بقى هو الجانب الأهم . ذلك أن مؤلفاته تقسم إلى قسمين : « كتب منشورة » ويقصد بها إلى عامة الجمهور ؛ و « كتب مستورة » ويقصد بها إلى خاصة التلاميذ والمختصين وفيها العرض الشامل لمذهبه . ومعظم أو جل ما ضاع ينتسب إلى النوع الأول . وأما من حيث الأسلوب فالنوع الأول أجمل ، روعيت فيه مقتضيات البلاغة ، ولهذا قال عنها شيشرون إنها « نهر ذهبى يفيض بالبلاغة » . وعلى العكس من ذلك كان النوع الثانى ، وهو الموجه للخاصة ، ينقصه إحكام التأليف وبلاغة العبارة ، ولهذا جاء بعضه كأنه مجرد مذكرات يستعان بها فى إلقاء المحاضرة ، أو على هيئة شذرات غير متناسقة تماماً .

وتقسم كتب أرسطو من حيث الموضوع الى الأقسام التالية :

(ا) الكتب المنطقية :

(ب) الكتب الطبيعية .

(ج) الكتب الميتافيزيقية .

(د) الكتب الأخلاقية .

(هـ) الكتب الشعرية .

(ا) الكتب المنطقية وتشمل

١ — « المقولات » وفيه يبحث فى أعم الصفات التى تطلق على الموجودات من الناحيـــة المنطقية : الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ، الزمان ، الإضافة ، الوضع ، الملك ، الفعل ، الانفعال .

٢ — « العبارة » وفيه يبحث فى القضية من الناحية المنطقية .

٣ — « التحليلات الأولى » — وهى بحث فى القياس .

٤ — « التحليلات الثانية » — وهى بحث فى البرهان.

٥ — « المواضع الجدلية » ويبحث فى الحجج المحتملة.

(ب) الكتب الطبيعية

٦ — « السماع الطبيعى » وهو كتابه الرئيسى فى علم الطبيعة ، ويقع فى ثمانى مقالات ، ويدرس الحركة والطبيعة والزمان والمكان .

٧ – « فى النفس » ويبحث فى الحياة فى مختلف أشكالها ، خصوصاً الحياة الحسية والعقلية ، ووظائف النفس ، وقواها ، والعقل .

٨ – « فى الكون والفساد » – ويبحث فى تكون الأشياء وانحلالها .

٩ – « فى السماء » ويبحث فى الاجرام بنوعيها : الفاسدة وهى الواقعة تحت فلك القمر ؛ والخالدة وهى الاجرام السماوية .

١٠ – « تاريخ الحيوان » – وهو دراسة علمية للحيوان .

(ج) الكتب الميتافيزيقية .

١١ – « ما بعد الطبيعة » – وهو موضوع هذا البحث .

(د) الكتب الأخلاقية

١٢ – « الأخلاق إلى نيقوماخوس » – أهداه كما قلنا إلى ابنه ؛ والكتاب صحيح النسبة إلى أرسطو . وفيه يدرس الأخلاق والفضائل الخ .

١٣ – « الأخلاق إلى أوذيموس » أو بالأحرى « الأخلاق تأليف أوذيموس » – إذ يشك تماماً فى صحة نسبته إلى أرسطو ، وهو بالأحرى بقلم أوذيموس .

١٤ – « الأخلاق الكبرى » – وهو منتزع من الكتابين السابقين ، ومن الراجح أنه ليس لأرسطو .

١٥ – « السياسة » – ويبحث فى الدولة ونظمها .

١٦ – « دستور الأثينيين » – وهو واحد من ٥٢ دستوراً درسها أرسطو ، وقد عثر عليه فى سنة ١٨٩١ بالفيوم بمصر .

(هـ) الكتب الشعرية

١٧ – « فى الشعر » – ولم يبق منه إلا قسم ، وفقد القسم المتعلق بالقومودية ، بينما بقى لنا ذلك المتعلق بالطراغودية .

كتاب « ما بعد الطبيعة »

هذا العنوان : « ما بعد الطبيعة » لم يضعه أرسطوطاليس ، بل وضعه أندرونيقوس الرودسى (عاش فى القرن الأول قبل الميلاد) وهو يرتب كتب أرسطو بعضها تلو البعض فجاء هذا الكتاب بعد كتاب « الطبيعة » (« السماع الطبيعى ») ولهذا سماه « ما بعد الطبيعة » أى : التالى فى الترتيب الذى وضعه هو لكتاب الطبيعة . فالمسألة مسألة ترتيب خارجى فحسب ، ولا شأن له بموضوع الكتاب . أما الاسم الذى كان يطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب فهو : « الفلسفة الأولى » .

و « كتاب ما بعد الطبيعة » يتألف من ثلاث عشرة مقالة ترقم بالحروف اليونانية من ألفا إلى نو ؛ لكن مقالة الألفا تقسم أحياناً إلى قسمين : ألفا الكبرى ، وألفا الصغرى ، وبذلك يصبح عدد المقالات أربع عشرة مقالة .

وهاك ملخصاً إجمالياً بما فى كل مقالة مقالة :

١ – المقالة الأولى (ألفا الكبرى) : تعرف الفلسفة بأنها تفسير الأشياء بأسبابها ، أو عللها ؛ والعلل أربع : علة فاعلية ، علة غائية ، علة مادية ، علة صورية . وهذه الأخيرة هى الأهم فى نظر أرسطو ، وهى المعنى الحقيقى للعلة . ومن الفصل الثالث حتى العاشر يأخذ أرسطو فى بيان تاريخ الفلسفة قبله ابتغاء أن يبين أنه لم يتم حتى الآن وضع حل لمشكلة الحقيقة ، لأن الأبحاث لم تقم على العلل الأربع التى كشف عنها أرسطو فى القسم الأول من هذه المقالة . وهكذا يتأيد القسم الأول النظرى بالقسم الثانى التاريخى . ولهذا القسم الثانى أهمية خاصة بالنسبة إلى تأريخ الفلسفة اليونانية .

٢ – المقالة الثانية (ألفا الصغرى) : موجزة جداً ، ويشك فى صحة نسبتها إلى الكتاب وإلى أرسطو

نفسه . وفيه يردد نفس الذى قاله فى المقالة الأولى من أن الفلسفة هى البحث عن العلل النهائية . ولابد من التوقف عند علل نهائية،لأنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية .

٣ – المقالة الثالثة (بيتا) يتناول فيها ١٤ مسألة ميتافيزيقية ويبين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة . ومن هنا جاء بحثه هنا على هيئة شكوك (أبوريات) . فمثلاً يبحث (١) هل ينتسب إلى علم واحد أو إلى عدة علوم – البحث فى كل أنواع العلل ؟ (٢) هل مبادئ البرهان موضوع علم واحد أو عدة علوم ؟ (٣) هل ها هنا علم واحد لكل الجواهر ، أو عدة علوم ؟ (٤) هل نقر بوجود جواهر محسوسة فقط ، أو نقر أيضاً بوجود جواهر غير محسوسة ؟ (٥) هل علم مابعد الطبيعة لا يشمل غير الجواهر ،أو يشمل أيضاً الأعراض الخاصة بالجواهر ؟ (٦) هل الأجناس عناصر ومبادئ للموجودات ؟ أو هذا هو من شأن الأجزاء الأولى المؤلفة لكل فرد ؟ (٧) ولو سلمنا بأن الأجناس هى المبادئ الحقيقية فهل ينبغى أن نعد المبادئ هى الأجناس الأولى أو الأنواع الدنيا التى تقال مباشرة على الأفراد ؟ (٨) إذا لم يكن هاهنا غير الأفراد : والأفراد عددهم لا يتناهى ، فكيف يتأتى الحصول على علم بلا نهائية الأفراد ؟ (٩) إذا لم توجد وحدة بين المبادئ فكيف تتم المعرفة ؟ (١٠) إذا كانت المبادئ واحدة هى هى نفسها ، فكيف حدث إذن أن بعض الموجودات تكون وتفسد ، والبعض الآخر لا يكون ولا يفسد – وما السبب فى ذلك ؟ (١١) هل الموجود والواحد جواهر للأشياء أو ثم حقيقة أخرى هى موضوع الموجود والواحد ، وينبغى البحث عن طبيعتها ؟ (١٢) هل العناصر توجد بالقوة ، أو على نحو آخر ؟ (١٣) هل المبادئ كلية أو تندرج تحت الأمور الفردية ؟ (١٤) هل الأعداد والأجسام والسطوح والنقط جواهر أو غير جواهر ؟

٤ – المقالة الرابعة (الجما) : موضوع علم مابعد الطبيعة هو البحث فى الموجود بما هو موجود . وفى هذه المقالة يبحث أرسطو فى الموجود بما هو موجود ، أى من حيث وجوده فقط ، كما يبحث فى البديهيات وفى مبدأ التناقض . وتنقسم المقالة إلى قسمين : الأول (فصل ١ – ٢) يحدد موضوع الميتافيزيقا ؛ والثانى (الفصل ٣ – ٨) نقدى يشمل برهاناً غير مباشر على المبادئ الأولى ، وخصوصاً مبدأ التناقض .

٥ – المقالة الخامسة (الدلتا) : هذه المقالة عبارة عن قاموس فلسفى ، إذ فيها يقدم أرسطو ثلاثين تعريفاً مفصلاً لثلاثين مصطلحاً فلسفياً هى :

المبدأ – العلة – العنصر – الطبيعة – الضرورى – الواحد – الموجود – الجوهر – ذات الشئ ، المخالف ، المباين – الشبيه – المتقابلات ، المتضادات ، الغيرية النوعية – المتقدم والمتأخر – القدرة ، قادر على ؛ العجز ، عاجز عن – الكم – الكيف – الإضافة – التام – النهاية – فيه ، وبه ، ومن أجله – الوضع – الحال – الانفعال – العدم – الملك – يصدر عن – الجزء – الكل – المبتور – الجنس – الزائف – العرَض .

وواضح أن هذا المعجم الفلسفى لا يمكن أن يكون جزءاً من الكتاب الأصلى ، ولهذا يميل الباحثون إلى القول بأنه كان فى الأصل رسالة قائمة برأسها ثم أدمج فى كتاب ما بعد الطبيعة ، خصوصاً وأن ذيوجانس اللائرسى (٥ : ٢٧) يذكر من بين مؤلفات أرسطو رسالة عنوانها : « فى الأمور التى تقال بعدة معان » .

ولم يتخذ أرسطو فى ايراد هذه الألفاظ أية قاعدة.

٦ – المقالة السادسة (مقالة الإپسلون) : وفيه يتناول الشك الأول الذى وضعه فى مقاله البيتا وأشرنا إليه من قبل ، ويتعلق بوحدة أو كثرة العلم

المتعلق بالعلل الأولى . والموضع المهم فى هذه المقالة هو النقطة الواردة فى ختام الفصل الأول وفيها يحاول أن يوفق بين التصور اللاهوتى الذى ورثه عن أفلاطون والذى يتميز بالقول بوجود إله عال واحد ، وبين التصور الانطولوجى للميتافيزيقا بوصفها العلم الكلى بالموجود .

وبعد أن يميز أرسطو بين الفلسفة الأولى وبين سائر العلوم النظرية ، ويحدد طبيعتها وميدانها ويضع تقريرات حاسمة جديدة عن الموجود بما هو موجود ، ينتقل إلى دراسة المعانى المختلفة للوجود بحيث يستبعد من ميدان الميتافيزيقا على التوالى : الوجود بالعرَض (فصل ٢ — ٣) والوجود بمعنى الحق (فصل ٤) ، إذ الأول غير قابل للعلم ، والثانى ليس إلا تعديلاً للفكر . كذلك يبحث فى تحديد العلاقة بين الميتافيزيقا وسائر العلوم الفزيائية والرياضية . ويبين معنى الحق والباطل .

٧ — المقالة السابعة (الزيتا) : يأخذ فى دراسة الموضوع الأساسى للميتافيزيقا وهو مشكلة الجوهر . وينتهى إلى أنه لا يمكن أن نعزو مرتبة الجوهر إلى الجنس والهيولى والكلى والفرد أو أجزائه ، بل فقط إلى الماهية ، أى إلى الصورة ، لا الصورة بالمعنى الأفلاطونى ، بل الصورة غير المفارقة ، القائمة فى المحسوس ، والتى هى موضوع التعريف .

٨ — المقالة الثامنة (الإيتا) : وتبحث فى الجوهر من ناحية الصورة والهيولى ، وتحلل طبيعة هاتين .

٩ — المقالة التاسعة (الثيتا) : وتبحث فى الجوهر منظوراً إليه فى وجوده وتغيره على ضوء مبدأى الفعل والقوة . والبحث الأساسى فيه يتعلق بالقوة والفعل وأنواعهما المختلفة وعلاقاتهما المتبادلة . وبهذا ينتهى البحث الذى بدأه أرسطو فى للمقالة السادسة عن معانى الوجود .

١٠ — المقالة العاشرة (الايوتا) وفيه يختم بحثه عن مبادىء الجوهر . فيعود إلى التحدث عن معـانى الواحد : الواحد بمعنى المتصل ؛ الواحد بمعنى الكل ؛ الواحد بمعنى الفرد ؛ الواحد بمعنى الكلى . ثم ينتقل لبيان الكيفية التى بها يوجد الواحد . ويقابل بين الواحد والكثير ، ويفسر معنى التضاد ، ويشبع القول فى الواحد والكثير ، والغيرية النوعية .

١١ — المقالة الحادية عشرة (الكپا) : تنقسم إلى قسمين متباينين : الأول (فصل ١ — ٧) تكرار لما سبق أن ذكره فى المقالات الثالثة والرابعة والسادسة . والقسم الثانى (فصل ٨ — ١٢) منتزع من كتاب « السماع الطبيعى » ؛ وهذه المقتبسات يبدو أنها من عمل أحد تلاميذ أرسطو ، لسوء كتابتها ، ويمكن أن يعد هذا القسم الثانى مدخلا إلى ما بعد الطبيعة . وليس ثم اتصال طبيعى بين القسمين .

١٢ — المقالة الثانية عشرة (اللامدا ،مقالة اللام) تحتل هذه المقالة المركز الرئيسى فى الكتاب ، والصعوبات حولها عديدة . وقد رأى البـاحثون المحدثون وعلى رأسهم بونتس ورص وييجر أن هذه المقالة تؤلف رسالة قائمة برأسها ، مستقلة عن كتاب ما بعد الطبيعة ، موضوعها تقرير وجود محرك أزلى أبدى غير متحرك للكون وطبيعة هذا المحرك .

ويرى ييجر أن هذه المقالة ترجع إلى عهد مبكر فى حياة أرسطو ، وأنها كانت فى الأصل محـاضرة ألقيت على الجمهور ، ومن هنا عنى أرسطو بتحريرها فجاء أسلوبها متقناً بخلاف سائر مقالات الكتاب ؛ لكن يجب أن نستبعد منها الفصل الثامن (فيما عدا الفقرة ١٠٧٤ أ ٣٢ — ٣٧) الذى يرجع إلى عهـد متأخر فى حياة أرسطو يمثل تقدماً هائلاً بالنسبة إلى ما فى سائر المقالة .

وتنقسم المقالة إلى قسمين منفصلين : الأول من الفصل ١ إلى ٥ ، والثانى من الفصل ٦ إلى ١٠ . فى

الأول يلخص بسرعة النتائج المتعلقة بمشكلة الجوهر وينتهى إلى تقرير وجود موجود أول . والثانى يبحث فى الموجود الأول وصفاته ، وينتهى إلى تفضيل القول بالوحدانية ؛ لكنه فى الفصل الثامن يفضل التعدد ويقول بعدة محركين أوائل إما أن يكون عددهم ٤٧ أو ٥٥

١٣ و١٤ — المقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (المو والنو) : مقالتان نقديتان تنقـدان بالتفصيل المذاهب التى تضع مبدأ الحقيقة خارجاً عنها ، أى التى تقول بالصور (المثل الأفلاطونية) أو الأعـداد (الفيثاغوريون والنزعة المتأثرة بالفيثاغورية فى الأكاديمية قبيل وفاة أفلاطون وبعيد وفاته) وهما يؤلفان كلاً واحداً فى نقد نظرية الصور ونظرية الأعداد .

• • •

وبعد هذا التخطيط الاجمالى لكتاب مابعد الطبيعة نلخص موضوعه :

الناس بطبعهم يرغبون فى المعرفة ، والدليل على ذلك اللذة التى تنشأ عن الاحساس ، خصوصـاً الإبصار ، لأنه الأقدر على جعلنا نحصل قدراً أكبر من المعرفة .

لكن الإحساس ، وإن كان أساس معرفة الجزئى فإنه لايكون العلم الحقيقى .

والفلسفة هى العلم ببعض الأسباب وبعض المبادئ فما هى هذه العلل والمبادئ ؟

إنها العلل والمبادئ الأولى .

وعلم مابعد الطبيعة هو العـلم الباحث فى الموجود بما هو موجود ، وهذا أعم الأشياء ، ولذلك كان العلم بما هو أعم ، بينما العلوم الجزئية تتناول نواحى معينة محدودة : كالرياضيات تدرس المقادير ، والطبيعيات تدرس الحركة .

علم ما بعد الطبيعة يدرس الموجود بما هو موجود وصفات الوجود الجوهرية . فما هى هذه الصفات ؟

هى : الواحد والكثير ، والذات والغير ، والامتداد بوجه عام ؛ والمتقدم والمتأخر ، والجنس والنوع ، والكل والجزء .

وعلى هذا العلم أيضاً أن يفسر المبادئ الخاصة بكل علم علم ، بما هو مفترض فى هذا العلم دون أن يبحث هذا العلم فيه .

وكل معرفة حقيقية هى معرفة بالعلل . ولهذا كان البحث عن العلل الأساس الأول فى المعرفة .

وينتهى أرسطو إلى أن العلل أربع : فاعلية ، غائية ، مادية ، صورية . فالمنضدة التى أكتب عليها : علتها الفاعلية هى النجار ، والغائية هى إمكان الكتابة ، والمادية هى الخشب ، والصورية هى الصورة التى هى عليها ، وهذه الصورة هى ماهيتها وحقيقتها . وأهم هـذه العلل العلة الصورية .

والجوهر هو الموجود الحقيقى ، ولهذا كان نظر الفلسفـة الأولى فى الجوهر : من حيث علله ومبادؤه .

« الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر غير متحرك . ونحن الآن فى طلب هذا الجوهر الذى لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فيُطْلَب : هل يمكن أن يكون جوهر لا يبليه الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغايير ، لكن يبقى على حاله الدهرَ كلّه ؟ وليس يمكن أن يقام على هـذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلاّ من علل ومبادئ . والعلة الأولى التى هى المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكنا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهرٌ ما أزلياً ؟ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهرٌ غير متحرك ؟ — وهاتان صفتان للمبدأ الأول .

« فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبـل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم

أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد . لكنه لابد من أن يكون للموجودات جوهرٌ دائم الوجود ، عنه وجودُها . وليس بعجب أن يكون فى الموجودات جوهر أزلى ، إذ كنا نجد أشياءَ — من طبيعة الأعراض — أزليةً لا تفسُد . فإن الحركة والزمان ليس يمكن أن نضع لها كوناً وفساداً . فإنا إن وضعنا الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدمَ من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلّف بعد فساده . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت بعده زمان ، هى ألفاظ تناقض أصولها . لأن معانى هذه الألفاظ إنما هى أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلياً ، فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقـداراً لها ، أو حدَثاً عنها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تزَلْ ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المحركُ لها . فكيف يمكن أن نتوهم المحركُ لها ، وهو أزلىٌ ، لم يكن عنه (أى التحريك) الدهرَ كله ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنـه ، ولا حدث حادث فى حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شئٌ غيره يعوقه أو يرغبه .ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه فقدَّر — لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شئٌ آخر غيرُه هو الذى أحاله . وإن قلنـا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدوث الحركة ليس يكون إلاَّ بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور إنما هى من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذى يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذى له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوثُ الجسم حدوثَ الحركة .

« فإذ قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلى . وإن كان العرض كذلك ، فبالحرى أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإمّا مستديرة — والاتصال لا يكون إلا فيها (أى فى المستديرة) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمرٌ ضرورى للأشياء الأزلية . فإن الذى يسكن ليس بأزلى . ونقول إن الزمان متصل ، لأنه لا يمكن أن تكون قِطَعٌ منه مبتورةً . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هى وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هى الأزلية ، فيجب أن يكون محرِّك هذه الحركة أزلياً . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ماهو أخسُّ علة لما هو أفضل . فيجب أن يحرك تحريكاً دائماً . فإنه إن كان محرِّكاً لكن ليس تحريكه بدائم ، فتحريكه لا يكون أزلياً ؛ وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لانقنع بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذن لا ينبغى أن نضع هذه الطبيعـة بلا فعْل ، ولا متعطلة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجودٌ فى طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يُخْرِجه إلى الفعل ، فيجب إذن أن يكون مبدأ موجودٌ فى الأشياء الموجودة ، الجوهرُ فعلُه ، فيكون أزلياً ، ولا يشوبه شئٌ من الهيولى ، إذ ليس فى طبيعته بالقوة .

«ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو المُخْرِج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه ليس شىء من المواد تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته إلى صورة السرير ، كذلك دم

الطمث ، والأرض لا تنبت شيئاً من النبات من ذاتها. وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نجعل السبب فيها العلة التي حالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حالٌ واحدة : فأما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة، فحال العلة المحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبتُ وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذاً تحتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها. ولأن الكون والفساد دائمٌ لا انقطاع له ، فقد تحتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قِبَلها ، والدوامُ من سبب آخر فهو إذن : إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورةً أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصارت العلتان جميعاً علّتي الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحسُّ عليه أيضاً: إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المتحيِّرة (أي الكواكب السيارة) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادىء أخَر وترك هذه المبادىء ! » (راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ص ١٢ — ١٤) .

هكذا يشرح تامسطيوس المقدمات التي تأدى منها أرسطو إلى اثبات محرك أول غير متحرك ، تتحرك به سائر الأشياء ، وهو أزلي أبدي ، باق ، قديم . وهو عقل وحق أول في الغاية .

لكن كيف يتأتى أن يحرك هذا المحرِّك الأول دون أن يتحرك ، لأننا نشاهد دائماً في الطبيعة أن كل محرِّك فهو متحرك في نفس الوقت ؟ إنه إن تحرك تغير ، والتغير يكون ويفسد ، فهو ليس إذن أزلياً أبدياً ثابتاً .

والجواب أن العلة « الأولى إنما تحرك كما يحرِّك المعشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويتحرّصُ على التشبه بهـا — السماءُ الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ كان قريباً منها ، قد استفاد نظامها الذي إياه يعشق على غاية ما يمكن : بمنزلة ما يستفيده القائدُ من مرتبة المَلِك ، إذ كان يقرب منه لا في الموضع لكن في الطبيعة . ثم تتبـع السماءَ الأولى وحركاتها ، التي بعدها : وهي حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحيرة وسائر الأشياء الباقية التي تقبل الكون والفساد » . (الموضع المذكور ، ص ١٦) .

والله هو العقل على غاية الحقيقة ، وهو أيضاً المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وتعقله إنما هو لذاته ، لأن شرف العلم بشرف المعلوم فلما كان الله أشرف الموجودات ، فينبغي أن يكون معلومه أشرف المعلومات ، أي أن يكون تعقله لذاته . وتعقله لذاته هو فعله الدائم ، وهذا العقل الدائم هو حياته . و « الله ناموسٌ وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حيٌّ كما لو أمكن أن يكون الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياة هذا الناموس ليست هي حياة دائمة لا أول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة . وكذلك أن أفضل الحياة العقل ، وأشرفُ جميع ما له حياة . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ؛ لكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعلٌ أزلي دائم ، كذلك هو حيـاة أزلية دائمة ... إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب أن تكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائمٌ الدهرَ كلَّه » . (الموضع المذكور ٢ ص ١٨) .

لكن أرسطو ، بعد هذه النبرات العالية في تمجيد العلة الأولى ، جاء في الفصل الثامن من مقالة اللام فراح يبحث عن عدد الحركات الأزلية الأبدية ، ووجدها إما ٤٧ أو ٥٥ ، ورأى أن يكون عدد العلل

الأولى المحركة بعدد هذه الحركات أى ٤٧ أو ٥٥ . لكنه فى الفقرة ١٠٧٤ ا ٣٢ — ٣٨ يستدرك على هذا التكثير للعلة الأولى فيقول كما لخصه ثاسطيوس : « إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التى صورتها واحدة وعددها كثرة يكون السبب فى كثرتها المادة والعنصر . والمحرك الأول لا تشوبه الهيولى ، ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً فى الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد » (الموضع نفسه ص١٩) . وإذن فالعلة الأولى واحدة أى أن « الله » واحد .

كما أنه رأى من ناحية أخرى ، فى ختام مقالة اللام هنا ، أنه لو كانت المبادئ كثيرة لم تكن السياسة خير السياسات . قال ابن رشد شارحاً لهذه الجملة : « يريد (أى أرسطو) : وإن كانت المبادئ الأولى للعالم مبادئ مختلفة ، فى الموجودات التى ها هنا لا يمكن أن توجد فيها خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره ، كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة لم يوجد للسياسة نظام ولا استقامة واعتـــدال ، ولذلك كما قال : لا خير فى كثرة الرؤساء ، بل الرئيس واحد » (ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ج ٢ ص ١٧٣٥ — ١٧٣٦) .

وهكذا ينتهى أرسطو إلى التوحيد .



الأحمر والأسود لستاندال

بقلم
الأستاذ عبد الحميد الدواخلى

نشأته[1] :

ستندال اسم مستعار من بلدة ألمانية صغيرة ، تسمى به الكاتب الفرنسى الكبير هنرى بيل Henri Beyle الذى أثار أدبه ضجة شديدة فى القرن التاسع عشر ، لأنه أديب وهب قدرة كبيرة على ملاحظة ما كان يدور فى عصره من أحداث شاهدها عن قرب فكشف لنا أسرارها فى دقة شديدة لم تتح لغيره من أدباء القرن الماضى . كما عرف كيف يراقب الناس ويتغلغل ببراعة فى خبايا نفوسهم ويطلع على أسرار قلوبهم فيصف لنا فى صراحة ودقة عواطفهم وميولهم وغرائزهم وصراعهم النفسى فى المواقف المختلفة التى تواجههم فى حياتهم اليومية . فجاء أدبه مخالفاً لما تعارف عليه الناس فى الدين والسياسة والأدب والفن .

ولد هنرى بيل بمدينة جرينوبل ، قبيل الثورة الفرنسية وعاش فى عصر حروب واضطرابات دائمة وثورات اجتماعية كبيرة لم تشغل فرنسا وحدها زمناً طويلا ، وإنما امتد هذا الصراع العنيف إلى كثير من البلاد الأوربية .

كان ينتمى إلى أسرة متوسطة (برجوازية) أتيح لها قسط وافر من الثراء . غير أنه قد فطر منذ طفولته على كراهية كل من فى بيت أبيه ، ولم يستثن منهم سوى أمه . شب فوجد أباه « شيروبان بيل » محامياً بخيلا ، قبيح الوجه ، وخالته « سيرافى جانيون » قد بلغت من الكبر عتيا دون أن تتزوج ، فعمدت إلى الافراط فى العبادة فضاقت بها نفسه . وكانت أخته « زنائيد » كثيرة اللغو فى حديثها ، لا تكاد تتحدث إليه حتى يعرض عنها . ولم تتكشف له فضائل أخته « پولين » إلا بعد سنوات طويلة من حياته .

أما أمه « هنريت جانيون » فكانت ملاذه فى ذلك البيت سنوات طفولته . يصفها بأنها كانت جميلة نشيطة ، حاذقة عذبة الحديث ، ترجع إلى أصل إيطالى . ماتت فى ريعان شبابها قبل أن تبلغ الثلاثين من عمرها ، فكانت فجيعته أليمة لأنه كان يعبدها عبادة العاشق لها على حد تعبيره . ومن المحتمل أن يكون هنرى بيل قد وجد فى جده الطبيب « هنرى جانيون » بعض صفات أمه ، فكان يتردد عليه كثيراً ويفيد من آرائه وعاداته وظروف حياته ، كما تعلم كثيراً من مكتبته ، فاستطاع بذلك كله أن يتعرف على القرن الثامن عشر ويطلع على

(1) ستندال (٢٣ من يناير ١٧٨٣ - ٢٢ من مارس ١٨٤٢) .

أحداثه ، وعلى الظروف التى مهدت للثورة الفرنسية سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية .

وأما خاله « رومان جانيون » فكان له أثر سيء عليه ، وهو لا يزال يافعاً : كان رومان يعد « دون جوان » المقاطعة كلها ، عرف بين مواطنيه بسلوكه الشائن ومبادئه التى تدعو إلى التهتك الشديد والاستهتار التام بالقيم الخلقية وبالتقاليد البرجوازية المرعية فى عصره .

تعلم هنرى بيل فى مدارس جرينوبل وتخرج فى مدرسة السنترال بها بعد أن درس الرياضة والرسم . وكانت أسرته ترجو أن يصبح مهندساً ماهراً ، فأوفده أبوه إلى باريس عام ١٧٩٩ ليتم دراسته بها ، ورتب له نفقة شهرية قدرها خمسون ومائة فرنك ، فأقام بغرفة صغيرة على مقربة من « الأنفاليد » وحققت له إقامته بباريس ذلك الأمل الكبير الذى كان يستولى على نفسه ومشاعره ، كما حررته من نير أسرته التى شب فوجد نفسه يخالف آراءها واعتقاداتها وميولها : كانت أسرته ملكية النزعة وكان هو حراً ثائراً على نظام الحكم الملكى غمره الفرح حين أعدم لويس السادس عشر ، وهو لا يزال فى العاشرة من عمره ! ثم كانت أسرته كاثوليكية وكان هو يكره المذهب الكاثوليكى . كما أتاحت له إقامته بباريس التخلص من البيئة التى عاش فيها : كان يضيق ذرعاً بتفاهة أهل الريف ، ويقول صراحة إن جرينوبل تؤذيه أكبر الإيذاء وتؤلمه أشد الألم ، وإن أعجب على الرغم من هذا كله ببعض خصال مواطنيه كالخشية من الخديعة ، وعادة التأمل الباطنى ، وهى صفات تمسك بها طول حياته .

حياته فى باريس :

لم يكد يصل إلى باريس ، وهو لا يزال فى السادسة عشرة من عمره ، حتى أسكره جو هذه المدينة الصاخبة وظن أنه أصبح حراً لا رقيب عليه ، فأعرض عن الدراسة ولم يأبه بالمسابقات العلمية التى كان عليه أن يتقدم لها . وتعرف « بمارسيال دارى » واتخذه أستاذاً له فى الأبهة والزينة وحب الشهوات ، فتعلم منه ألواناً شتى من الحياة العابثة التى كان خاله رومان جانيون قد بذرها فى نفسه وهو لا يزال صغيراً فى جرينوبل .

يحدثنا عنه « بيل » فى مذكراته فيقول : « إنى مدين له بالقدر الضئيل الذى أعرفه فى فن معاملة النساء ! » غير أن السأم سرعان ما أمرضه ، فاعتلت صحته وعنى به فى محنته أحد أقاربه ومواطنيه « نوويل دارى » والد أستاذ الأبهة والزينة ، وسهرت عليه فى مرضه « مدام دارى » ترعاه فى عطف وحب وحنان .

كان أبناء « دارى » يبلغون أحد عشر ولداً ، منهم « بيير » الذى كان خيراً من أخيه : لأنه يتصف بالحزم الشديد فى غير قسوة ، وحب العمل ، إذ كان يشغل وظيفة إدارية لها خطرها فقد كان المشرف الحقيقى على تمويل جيوش نابليون . وقد قرر بيير دارى أن يبسط حمايته على « هنرى بيل » بعد أن وجده قد فشل فى حياته الدراسية ، فأسند إليه وظيفة أمين مساعد ، ثم استدعاه إلى إيطاليا . ومنذ ذلك الوقت أصبح هو الموجه الحقيقى لهذا الشاب بالقدر الذى ينقاد به هنرى بيل إلى سواه من الناس فى الحياة الجادة العاملة . وفى ٧ من مايو سنة ١٨٠٠ ، غادر هنرى بيل باريس ليذهب إلى إيطاليا ، تلك الأرض الموعودة التى أحبها طوال حياته حباً جماً ، وأصبح جندياً فى جيش نابليون فى حصن « بارد » بجبال الألب . غير أنه ظل سادراً فى غيه وحبه ولهوه يطارد غادته الفاتنة « أنجيلا بيتراجروا » فامتدت إليه يد بيير دارى فى حزم لتنتزعه من حياة الفراغ ، وليصبح ملازماً فى فرقة الخيالة .

وبالرغم من أن بيل كان قد سمع مدافع « مارنجو » وحارب « فى كاسل فرنكو » واشترك فى معركة مانتو ، إلا أنه سرعان ما زهد فى الجيش ، فاستقال من منصبه وعاد إلى باريس عن طريق جرينوبل .

ونحن الآن فى عام ١٨٠٢ ، وها هوذا بيل يعيش فى باريس متعطلا ، لا يجد عملا يدر عليه مالا ، فعمد إلى هوايته الأدبية التى ملكت عليه نفسه عله يجد فى التأليف المسرحى مصدراً للرزق ، أخذ فى تلك الفترة يكتب مسرحيات لا يعرف كيف يبدؤها ، وقصصاً هزلية لا يدرى كيف يختتمها ! وصار يتردد على المسرح ، لا يكاد ينقطع عنه بفضل تشجيع صديقه وأستاذه فى الزينة والشهوات مارسيال دارى . وكان بيل كبير الفطنة ، يتمتع بشباب زاخر بالقوة والحيوية والجمال ، فأصبح محبوباً فى هذا الوسط كما كان محبوباً فى إيطاليا فى السنوات الماضية وكثيراً ما كان يشبه بالأسد لطول قامته وغزارة شعره المجعد ونظراته النارية وفتوته ، كما كان حريصاً أشد الحرص على التأنق الشديد فى ملبسه .

لم يسعفه المسرح بالمال ولكنه أمده بحياة عاطفية قوية تنطوى على اللذة والمغامرة والحب والعبث . أنساه المسرح مؤقتاً غادته الإيطالية « أنجيلا بيتراجروا » ليولع بحب فتاة أخرى كانت تتعلم تمثيل المآسى ، تسمت فى المسرح باسم « لوازون » واسمها الحقيقى « ميلانى جلبير » . استخدمت معه سلاحاً ماضياً : سخرت من هذا الفاتن الجميل ، فزاد تعلقه بها حتى استطاعت أن تقتاده معها إلى مرسيليا ، حيث وجدت فيها عملا يكفل لها الرزق . توقف فى جرينوبل وهو فى طريقه إلى مرسيليا ليطلب من والده مالا إلا أنه آب بالفشل حين رفض أبوه أن يمده بالمال . عزم على الانتحار ، ولكن كل ما فعله هو أن سأل عن السم ثم لحق بحبيبته فى مرسيليا . واضطر بيل بدوره إلى أن يبحث عن عمل يسد نفقاته الكثيرة . لأن المرتب الشهرى الذى كان يرسله له أبوه وقدره مائتا فرنك زيدت إلى ثلاثمائة فرنك ، كان ينفق من غير حساب ،فاشتغل بالتجارة ، ويا له من عمل يأباه طبعه فكانت تجارته خاسرة ! وبالرغم من قلبه الموله بحب « ميلانى » ، فقد ضاق ذرعاً بها وبمرسيليا بعد عامين ، كما زهد من قبل فى صديقاته وفى بلده جرينوبل . لقد ترك إذن تجارته وخليلته ليعود إلى باريس ، سعيداً بالعودة لها .

مع نابليون فى حروبه

أصبح هنرى بيل منذ سنة ١٨٠٦ مرتبطاً ارتباطاً شديداً بحروب نابليون ، فقد حصل له من جديد صديقه « بيير دارى » على وظيفة بالمكاتب الحربية . قضى تلك الفترة فى ألمانيا فعاش عامين فى بروزفيك ، وأخذ يدرس ألمانيا وأخلاق الألمان وعاداتهم ، بينما كانت « مدام دى ستايل » تستعد لتقديم دراستها عن ألمانيا إلى مواطنيها الفرنسيين . اكتشف ستندال طيبة الألمان ونقاء سرائرهم ، وأحب فى الألمانيات جمال وجوههن ، على عادته فى ولهه بجمال المرأة أنى كانت ! غير أنه لم ينتبه إلى قوة الفردية فى الألمان حين وصفهم بالرخاوة .

وفى مارس سنة ١٨٠٩ ، أقام مدة قصيرة بباريس ثم غادرها إلى استراسبورج ومربأنجولشتادت ولندشوت ووجرام ، ثم أقام بفينا زمناً قليلا بالرغم من حبه لها ، لأنه أراد الذهاب إلى أسبانيا فطلب أن يسند إليه منصب بها ولكنه لم يجب إلى طلبه . وعاد من جديد إلى باريس حيث عين فى أغسطس سنة ١٨١٠ فى وظيفة بمجلس الدولة . وعلى هذا أصبح هنرى بيل شخصية لها قيمتها وخطرها ، فقد تقلد بعد ذلك مناصب كبيرة درت عليه أموالا كثيرة . وأخذ يحيا تلك الحياة السهلة التى تتفق وميوله . وكثيراً ما كان يغادر باريس ليقضى أياماً فى ضواحيها ، وقد تمتد به رحلاته فيصل إلى شاطئ البحر وهو يعرف كيف يحب البحر ، فقد قال فى كتابه : « مذكرات سائح » : « إن الإقامة على شاطئ البحر تقضى على الصغائر ، والحديث إلى بحار يعود من رحلة هو عندى أكثر فطنة من الحديث إلى كاتب عقود مدينة بورج ! » .

ثم كلف وقتذاك بمهمة رسمية فى روسيا ، فصحب جيش نابليون إلى « ولنا » ودخل معه سمولنسك وموسكو ، ثم رافقه فى تقهقره ، وذهب إلى بريزينا وعبر كونجسبرج ودانتزج وبرونسويك وكاسل وفرنكفورت ومايانس .

بعد هذه الرحلة الطويلة الشاقة ، عاد إلى باريس فى ٣١ من يناير سنة ١٨١٣ ، وظل يترقب منصباً جديداً ، طامعاً فى أن يعين حاكماً لإحدى الولايات ، غير أنه لم ينل ما كان يصبو إليه . فعاد إلى ألمانيا واشترك فى حملة ساكس اشتراكاً فعلياً ، فى تلك المعركة المفاجئة معركة « نييدر ماركرسدورف » . ولقى الإمبراطور بونابرت بعد ذلك بأيام فى « جور ليتز » ليتحدث إليه فى شأن تلك المعركة .. ثم أصبح رئيساً لقسم « لاتور موبور » فاستولى عليه السأم وأصيب بحمى عصبية « سافر على أثرها إلى إيطاليا يطلب فيها الشفاء والراحة فى ميلانو واللهو مع صديقته « بيتراجروا »

وقد امتدت إقامته بها كل أيام خريف سنة ١٨١٣ إلى أن اضطره غزو فرنسا إلى العودة إلى وطنه ، فعين فى الفرقة السابعة لينظم حركة المقاومة فى مقاطعة « دوفينى »،حيث أظهر نشاطاً كبيراً ودل على وطنية شديدة لم يكن يتوقعها أحد من هذا الرجل الذى عاش فى البلاد الأجنبية أكثر مما عاش فى فرنسا ! إلا أن الحمى عاودته وحز فى نفسه ما كان يلقاه من حقد أهل « جرينوبل » عليه ، فقد أغضبهم منه توقيعه «دى بيل» على النداءات والإعلانات العسكرية ، التى كان يصدرها لسكان المقاطعة ، وهو لا يمت إلى طبقة الأشراف بأى سبب ! عين آخر محله فى عمله وارتحل هو إلى باريس ، حيث وافق على قرارات مجلس الشيوخ بخلع نابليون ، منضما فى ذلك إلى البربون يحدوه أمل كبير فى أن يعين فى قنصلية نابولى ، ولكنه كان أملا ضائعاً !

وإزاء تلك الخيبة ، عاد إلى ميلانو وإلى صديقته الميلانية . وقد احتجزته إيطاليا هذه المرة مدة طويلة ، فقد بقى بها من سنة ١٨١٤ — ١٨٢١ . وكان غاضباً أشد الغضب على البربون ، قاسياً عليهم قسوة شديدة بقدر ما كان يعتمل فى نفسه من حنق لمخالفته عقيدته السياسية حين ساير البربون فى الخروج على نابليون ، ولم ينل ما كان يتوقعه من جزاء مادى يتيح له أن يحيا الحياة التى ترتضيها نفسه !

حياته فى إيطاليا

ظل ستندال مقيما بميلانو ، تلك المدينة المحببة إلى نفسه ، القريبة إلى قلبه يتردد كعادته على مسرح « اسكالا » تردداً غير منقطع ، ويلقى فيها أصدقاءه ، « مونسنيور دى برم » الذى كان يسر بأحاديثه والشاعر مونتى الذى كان يعده أكبر شاعر على قيد الحياة فى عصره ، ثم اتصل « بسلفيو بليكو » الذى دفع غالياً ثمن انتمائه لحركة الكربوناري .

أحب ستندال إيطاليا لما كانت تتصف به من حيوية ونشاط ، فهى على حد تعبيره : « بلد السرور واللذة والفن والفراغ ، لقد أخذت تنزع عنها نير الاستبداد وتوطد فى أرضها حقوق الخيال والهوى » . ومع أن ستندال كان سائحاً لا يمل التنقل من بلد إلى بلد ، فكم تحدث عن حبه لأى بلد حل به ، ولكن إيطاليا وحدها هى التى سيطرت على نفسه وعواطفه ، فاذا ما بعد عنها نسب إليها كل ما هو جميل رائع : مر ستندال فى إحدى رحلاته الكثيرة ببلدة لاندشوت فكتب يقول : « كان لهذه البلدة نفس الأثر الذى تحدثه إيطاليا ، فقد رأيت فى نصف ساعة خمسة وجوه نسائية ، بيضاوية الشكل ، رائعة الجمال ، لا تمت إلى ألمانيا بأية صلة ! » .

ونقرأ فى كتابه : « روما ، نابولى وفلورنسا » العبارة التالية : « إننى حين أجلس إلى الميلانيين وأتكلم

لغتهم . أنسى أن الرجال قد فطروا على الشر وتتبدد من نفسى فى الحال كل إمارات السوء » . إنها لعبارة واضحة دقيقـــة ، ولكنها لا تنطوى على الكثير من الصدق ! فهى نزعة من نزعات ستندال ، مثلها مثل تلك الرغبة التى أبداها عام ١٨٢٠ فى أن يدفن فى ميلانو وتكتب على قبره تلك الكلمات : Arrigo Beyle Milanese (قبر بيل الميلانى) .

عودة إلى باريس

ثم اضطر ستندال إلى مغادرة إيطاليا عام ١٨٢١ لأن النمساويين أخذوا يعتقدون أنه من أنصار حركة الكربونارى ، واتهمه الإيطاليون بأنه مناصر للألمان !

كان ستندال يؤمن بأن فن الحب لا يوجد إلا فى إيطاليا ، أما فن الحديث فهو فن باريسى خالص ! ولذلك كان يحب لقاء الأصدقاء الأذكياء ويتحدث إليهم : كان يلقى فى باريس نخبة كبيرة من الأدباء ورجال السياسة والصحفيين منهم « بروسبير ميريمى » وسانت بيف وأمبيز ورومان كولومب الذى كان شديد الإخلاص لستندال محباً له ، لا يضن عليه بشىء حتى بالمال ! كما كان كثير التردد على الصالونات الأدبية والسياسية لدى مدام باسطا ومدام أوبرنون ومدام أنسلو . على أن خير وقت كان يقضيه فى باريس هو ذلك الوقت الذى كان يلقى فيه دليكلنر ناقد مجلة « ديبا » بعد ظهر أيام الأحد من كل أسبوع ، حيث كان يلتقى بكبار الصحفيين الباريسيين أمثال : ديبوا وكورييه وستيفنر . وقد عرف فى هذه الأوساط بالذكاء والفطنة والدعابة .

كان حينما يمل هذه الحياة الباريسية ، يعبر المانش ليستمع إلى المغنى « كين » ويعجب بالريف الإنجليزى ، أو يحاول الذهاب إلى إيطاليا ليقيم فى ميلانو العزيزة عليه ، المحببة إلى نفسه ، وان ظل رجال الشرطة من النمساويين له دائماً بالمرصاد ، فقد أبعدوه عن إيطاليا فى أول يناير سنة ١٨٢٨ يوم وصوله إليها للمرة الخامسة .

وكانت رحلاته ولهوه وافراطه فى التأنق قد أتت على ما كان بين يديه من مال ، وكاد البربون يستغنون عن خدماته . ومعاشه وقتذاك لا يتجاوز خمسمائة وألفاً من الفرنكات ، ولم يعد ستندال يأمل أن يعيش من قلمه ! اقترض المال حتى أثقلته الديون ، ولقى فى حياته عسراً شديداً بجانب ما كان يلقاه من آلام أخرى معنوية وبدنية . تراكمت عليه كل تلك الصعاب فعزم على قتل نفسه وكتب وصية فى ليلة ٦ من ديسمبر سنة ١٨٢٨ ، وكان قد كتب قبلها وصايا كثيرة ! غير أن تضرعات صديقه الوفى كولومب والمبلغ الذى حصل عليه من كتابه « نزهات فى روما » وقدره خمسمائة وألف من الفرنكات ، كل هذا قد جدد فى نفسه حب الحياة ؛ فاستدعته إيطاليا مرة أخرى . وكاد يذهب إليها فى مهمة رسمية بعد موت البابا « ليلان الثانى عشر » ليساعد على أن ينتخب الكردينال «جريجوريون» أحد أنصار البربون . وكان « شاتوبريان » فى ذلك الوقت سفيراً فى روما ، وكاد ستندال يعمل مساعداً لهذا الذى كان يطلق عليه فى سخرية شديدة : « إمام البوذيين الكبير ! » .

وأخيراً ظل مقيما بباريس . على أن سأمه لم يدم طويلا ، فتلك المهمة التى لم تتحقق جعلت منه سياسياً ، وعين قنصلا لفرنسا فى تريستا فى شهر أغسطس سنة ١٨٣٠ ، فسارع إلى تسلم منصبه الجديد ، دون أن يحفل بقصته التى أعطاها للناشر وهى « الأحمر والأسود » غير أنه لم يكد يستقر فى تريستا حتى رفض « مترنخ » الموافقة على إقامته بها ، لأنه كان قد سخر من النمسا فى كتابه « روما ونابولى وفلورنسا » .

منصب سياسى فى إيطاليا

ضاق مترنخ ذرعاً بستندال فلم يوافق على تعيينه قنصلا بتريستا ، ولكن رحمة البابا وسعته ، فعين

قنصلا « بسفيتا فيشيا » داخل مملكته . وفرضت عليه الإقامة فى تلك المقبرة القديمة التى تنتشر فيها الملاريا ، فشتان بينها وبين المدن الإيطالية الأخرى التى أحبها حباً جماً مثل ميلانو ونابولى وفلورنسا وروما ! وكره سكرتيره فى القنصلية « لزيماك تافرنييه » لأنه كان يتصف بالخسة فى خلقه وعمله على السواء . ولهذا كان ستندال ينتهز كل فرصة ليغادر مقر عمله ويفر إلى انكون أو روما أو باريس التى ذهب إليها أول مرة سنة ١٨٣٣ وظل مقيما بها أربعة شهور بعيداً عن وظيفته السياسية فى المملكة البابوية .

ثم أتيحت له فرصة بعد ذلك ليجدد عطلته فبقى مقيما بالعاصمة الفرنسية أكثر من ثلاثة أعوام ، من مايو سنة ١٨٣٦ إلى يونيو ١٨٣٩ .

نهاية حياة عاصفة

عاد من باريس ليقيم بايطاليا أكثر من عامين آخرين من أغسطس سنة ١٨٣٩ إلى نوفمبر سنة ١٨٤١ . ثم عاد من جديد إلى باريس وقد تهدمت صحته وضعفت قواه تماماً من آثار الروماتزم والملاريا ومن مضايقات « تافارنييه » ومكايده ، عاد إليها ليموت بها فى ٢٢ من مارس سنة ١٨٤٢ إذ أصيب بهبوط مفاجئ فى قلبه وهو يسير فى أحد شوارعها ، ولكنه ظل على قيد الحياة حتى اليوم التالى ، وعنى به صديقه الوفى كولومب . ولم يشيع جثمانه حتى مقبرة مونمارتر سوى ثلاثة أشخاص منهم كولومب وبروسبير ميريمى لأن ستندال لم يكن معروفاً من الجمهور ، وكان الكثيرون من الأدباء يجهلونه أو يتجاهلونه ، حتى أن بعض الصحفيين حرفوا اسمه وهم ينعونه فى صحفهم ، وخلطوا بين اسمه الأدبى "Standhal" وبين اسم قصة هى : « فردريك ستندال » Frédéric Styndall من تأليف كرارتى Kérarty . وهو خطأ شنيع ، إلا أنه خطأ طبيعى : فقد كانت حياة ستندال حياة مضطربة ، حياة رجل كامل الرجولة ، حياة سائح يحب التنقل دائماً ، لا حياة مؤلف طابعها الهدوء والاستقرار . وهذا هو السر فى أن أدبه لم يكن معروفاً تماماً من معاصريه وأن كتبه على كثرتها لم تكن ذائعة فى عصره ، وأن ما رمى به من شذوذ لم يفهم على حقيقته إلا بعد أن مضى أكثر من نصف قرن على وفاته ! وقد تنبأ هو بذلك قبل أن يغادر الحياة الدنيا ، حين قال : « لن أعرف إلا بعد مائة عام ! » .

مؤلفاته

أحب هنرى بيل الأدب حباً أملاه عليه ذوقه وفراغه ، كما فرضته عليه طبيعته وميوله . نشر أول كتاب له وهو : « حياة هايدن وموزار وميتاستاز »[1] سنة ١٨١٤ .

"Vies de Haydn, Mozart et Métastase"

وهو كتاب ليس له فضل كبير فيه ، لأنه كان مقتبساً من كتب غيره من المؤلفين ، إلا أنه مع ذلك

---

(١) هايدن : فرانز جوزيف هايدن ، مؤلف موسيقى نمساوى (١٧٣٢ – ١٨٠٩) .

ألف سيمفونيات رائعة بما فطر عليه من خيال غزير ، وعرف بمقطوعاته العذبة : « الخلق » و « الفصول » . ويرجع إليه الفضل فى وضع قواعد السيمفونية الكلاسيكية فى أسلوب طابعه الاتزان والظرف والدعابة . كما ألف رباعيات وثلاثيات موسيقية كان لها أثرها فى التطور الموسيقى .

موزار : ولف جانج أماديز موزار ، نابغة من نوابغ الموسيقى (١٧٥٦ – ١٧٩١) .

ولد بسالزبورج بالنمسا . خلال حياته القصيرة الخاطفة ألف روائع موسيقية مسرحية منها : « زواج فيجارو » و « دون جوان » و « الناى الساحر » وغيرها . وله سيمفونيات ذات أثر كبير فى عالم الموسيقا . كما ألف الكثير من الموسيقا الدينية والأنغام الهادئة والثلاثيات الموسيقية للعزف . ويعتبر موزار أستاذاً من أساتذة النغم ، يعمد فى موسيقاه إلى الوضوح والبهجة ويصل إلى القمة من خلال بساطة أسلوبه وظرفه .

ميتاستاز : بيترو ميتاستاز ، شاعر إيطالى (١٦٩٨ – ١٧٨٢) ولد فى أسيزا ، وألف مسرحيات موسيقية يمتاز أسلوبها بالسهولة والانسجام .

جمع معلومات كثيرة عن حياتى « هايدن وموزار » خلال إقامته بفيينا .

وفى عام ١٨١٧ نشر كتابه : « تاريخ الرسم فى إيطاليـــا » Histoire de la peinture en Italie وأهداه إلى نابليون . ونظريته فى الفن تعنى عناية شديدة بالمضمون أكثر من عنايته بالشكل ، إنه يعنى بتكوين العمل الفنى وتركيبه أكثر من عنايته بصقل هذا العمل . وعلى ذلك فهو يفضل جيوتو[1] بالرغم من هفواته على دافيد[2] ومدرسته . ومدرسة دافيد فى الرسم تقابل مدرسة بوالو فى الشعر ، ترمى إلى احترام الاستعمال واللياقة وعادات التمدن التى فرضتها على الفن — فى رأى ستندال — « سياسة مزعومة تحاول القضاء على العواطف القوية » . وستندال فى كل كتاباته يتطلب من عصره الفنى أن يعيد إلى هذه العواطف حقوقها ، وهو لهذا يفضل شكسبير على راسين والنثر على الشعر والحرية على القواعد .

وفى نفس السنة ، عام ١٨١٧ ، اهتدى إلى الاسم الأدبى الذى نشر به كتبه وهو « ستندال » ، وقد استعاره — كما ذكرنا من قبل — من اسم بلدة ألمانية صغيرة ، وكتبه لأول مرة على كتابه : « روما ونابولى وفلورنسا » : Rome, Naples et Florence ويعد هذا الكتاب مع كتاب آخر ألفه سنة ١٨٢٩ وأسماه « نزهات فى روما » "Promenades dans Rome" بمثابة دليل أدبى يدل على معالم إيطاليا ويعرف بها تعريفاً صادقاً . وهو تجديد أدخله ستندال فى الأدب الفرنسى وأطلق عليه منذ ذلك الوقت : أدب « الرحلات » أو « الأدب السياحى » . وهى كتابات تنطوى صفحاتها على الأحداث التاريخية ووصف الأماكن والآثار الفنية وأسرار القلوب وحكايات مختلفة ؛ إنه خليط عجيب ولكنه يعد طبيعياً وصادقاً كل الصدق . ويحدد لنا ستندال معالم الدور الذى كان يقوم به فى إيطاليا ، دور الرحالة الذى أحب إيطاليا حباً جماً ، فيخبرنا بأنه كان يجرى كل صباح خلف ذلك اللون من الجمال الذى كانت تجيش به نفسه حين يستيقظ من نومه ، وأنه كان يصور الأشياء التى تقع عليها عيناه وفقاً للأثر الذى تولده فى قلبه . وبدلا من أن يصف فى كتاباته لوحات فنية وتماثيل رائعة ، كان يحلو له أن يصف لنا أخلاق الناس وعاداتهم . ومن أهم آراء ستندال وأصدقها أن الإنسان لا يتسنى له أن يفهم إيطاليا الحديثة على حقيقتها ولا يدرك تماماً كنه المرأة الإيطالية إلا إذا عرف تاريخ إيطاليا فى القرون الوسطى وفى عصر النهضة حيث كانت إيطاليا أرض القوة والنشاط الجارف زمن سفورس وبورجيا وبنفينوتو سلينى .

وتعلق ستندال بايطاليا يبين لنا — كما رأينا من قبل — ذوقه المتغير دائماً ومزاجه الذى لا يستقر اطلاقاً .

وإيطاليا التى كان يعجب بها وكتب عنها كثيراً وتنبأ بأنها ستتبوأ مكانة فى مصاف الدول الأوربية الكبرى ، هى إيطاليا التى كان يعتقد أنه يراها ، لا التى كان يراها حقيقة !

• • •

لم يفقد الأدب شيئاً خلال تلك الفترة التى أقامها ستندال بباريس ، ففى تلك السنوات التسع (١٨٢٢ — ١٨٣١) ألف كتـــابه « من الحب » De l'Amour سنة ١٨٢٢ وهو دراسة نفسية عميقة لا يقوى عليها إلا استندال الذى كان موكلا بالجمال يتبعه ، مشغوفاً

(١) جيوتو دى بوندونى : رسام إيطالى (١٢٦٦ — ١٣٣٦) ولد بمدينة كول وينتمى إلى مدرسة فلورنسة فى الفن . أدخل فى الرسم قوة التعبير والعواطف والحياة وانسجام التركيب والمهارة . وقد زين جدران كنيسة أسيزا ومعبد كنيسة « أرينا » فى « بادو » .

(٢) دافيد : لويس دافيد ، رسام فرنسى ولد فى باريس (١٧٤٨ — ١٨٢٥) اختير زمن الثورة الفرنسية عضواً بمجلس الشعب ، وأصبح رسام نابليون زمن الإمبراطورية . وكان زعيم المدرسة الكلاسيكية الحديثة فى الفن فأصبح موجهاً للرسم الفرنسى منذ عام ١٧٨٥ حتى وفاته فى المنفى . ومن أشهر لوحاته : « مارا مقتولا » و « التتويج » .

بالحب لأنه فى رأيه عاطفة تمد النشاط بحيوية كبيرة وتشحذ الفكر وتقوى الخيال . لقد كان يؤمن إيماناً شديداً بهذا الجنون الذى يسخر منه العقلاء جميعاً ، ويعده الحكمة بعينها ! والجمال الذى كان يجذب ستندال ليس الجمال الكلاسيكى ، فهو يرى الجمال اليونانى تافهاً ، وكان مولعاً بالجمال « الذى لا نظير له فى العالم ! » ذلك الجمال الذى يضفى على النظر أثراً جديداً . لقد قضى خير سنوات عمره يبحث عن هذا الأثر ، ويعدو وراءه عدواً شديداً . ولذلك أحب الإيطاليات فاتخذ إيطاليا مثلاً أعلى له ، وعاش فيها حياة عاصفة ، حياة غنية صاخبة تنطوى على اللهو والعبث والجد والعمل !

يدرس ستندال الحب فى بيئاته ومجتمعاته المختلفة ، ويذكر أن نزعات الحب تختلف من موطن إلى آخر ونزواته تتغير من طبقة اجتماعية لطبقة أخرى . يتحدث عن الحب فى إيطاليا وأسبانيا وإنجلترا وأمريكا وألمانيا والبلاد العربية نفسها ، حين يحدثنا عن الحب العذرى ويقص علينا قصة شهداء الحب من الشعراء والمحبين العرب . وهو بجانب هذا دراسة وافية للمجتمعات ونظم الحكم وأثر الحكومات المختلفة فى عادات الناس وطرق حياتهم وتفكيرهم .

التزم ستندال فى هذا الكتاب النقد اللاذع والصراحة الجريئة والخروج على القيم التى كان عصره يتمسك بها كل التمسك ، فلم يقبل عليه إلا سبعة عشر قارئاً خلال أحد عشر عاماً من سنة ١٨٢٢ — ١٨٣٣ حتى وصفه ناشره بأنه « كتاب مقدس ، لا يمسه أحد ! »

وفى تلك الفترة ألف ستندال أيضاً سنة ١٨٢٤ كتاب «راسين وشكسبير» Racine et Shakespeare وفيه يفضل شكسبير على راسين ويتخذه أستاذاً له . ثم كتب « حياة روسينى » La vie de Rossini وألف أولى قصصه : « أرمانس » Armance سنة ١٨٢٧ . ثم جذبه من جديد حبه لإيطاليا فكتب : « نزهـــات فى روما » Promenades dans Rome سنة ١٨٢٩ . كما ظهرت طبعة جديدة لكتابه « روما ونابولى وفلورنسا » زاد فيها كثيراً ، وضمنها آراءه فى الفن والأحداث الأدبية وأخلاق الناس وعادات المجتمع ومشاهداته فى إيطاليا وذكرياته الكثيرة المثيرة .

وتابع ستندال الكتابة فى باريس وسفيتا فيشيا وروما خلال تلك الفترة التى تبدأ سنة ١٨٣٠ وتنتهى بوفاته سنة ١٨٤٢ ، فقد ألف خير قصصه « الأحمر والأسود » سنة ١٨٣١ ، وظهرت له كتب كان قد بدأها فى مقر منصبه السياسى ، وهى : « الصياد الأخضر » و « الحوادث الإيطالية » و « مذكرات سائح » وطبعت كلها عام ١٨٣٨ ، ثم ظهرت قصته « ديربارم » فى السنة التالية ، وهى قصة كتبها ستندال لجماعة قليلة من المرفهين ذوقياً بطريقة مترفة وأسلوب رفيع . ليست قصة حب فحسب وإنما هى قصة سياسية هامة تعكس المثل العليا الداخلية لأشخاصها وأبطالها الذين يتصفون بالجمال والحظ الباهر والسعادة والشباب ، وتتفتح فيهم نزعات البطولة والتحمس والشجاعة والاقدام .

هذه هى الكتب التى نشرت فى حياته ، على أن هناك كتباً أخرى لم تنشر إلا بعد وفاته بزمن طويل هى : « لوسيان لوفان » و « لاميل » و « مذكرات » و « حياة هنرى برولار » التى تشبه كثيراً حياة ستندال فى طفولته ثم « ذكريات عن الذاتية » .

ذاتية ستندال واتجاهاته الأدبية

كان ستندال يتصف « بالذاتية » ، وهى صفة تظهر بوضوح وجلاء فى بعض عباراته ، فقد كتب يقول : « هل أتغير ؟ إنها لمغالطة كبيرة ! إنى أستسلم تماماً لنقائصى . ويجب على الإنسان أن يعرف نفسه معرفة دقيقة . وطريقة الوصول إلى ذلك هو أن يخضع نفسه لتحليل خالص نزيه . وحينما يتم له هذا التحليل ينبغى له أن يتقبل كل نتائجه بما تنطوى عليه من خير

أو شر على السواء . على ألا يكتفى بتقبل هذه النتائج ، بل يجب عليه أن يولع بها فى لذة وقوة ! وأن تكون القاعدة الوحيدة التى يطبقها هو أن يكون مخلصاً مع نفسه ؛ ويظهر هذا الإخلاص فى عباراته وتصرفاته . وعليه ألا يأبه بما يقع من مفارقات أو يخالف التقاليد ، ولا يرى صلاحاً أو استقامة خارج هذا النطاق . وأن نشك فيما قد نناله من نصر على نفوسنا باسم العقل أو السيطرة أو الأخلاق ! » .

هذا هو المبدأ الأساسى لأخلاق ستندال وتفكيره وسلوكه فى الحياة ، وهو مبدأ قوى أطلق عليه النقاد لفظ « بيليزم » نسبة لهنرى بيل .

ويتصل بهذا المبدأ من قرب ما سماه ستندال « قوة النفس » . ولكن ماذا يقصد ستندال بهذه الكلمة ؟ إنه لا يريد اطلاقاً تلك الإرادة التى نستعملها لتكوين الشخصية أو الوصول إلى درجة ما فى نظام المجتمع ، أو لنكون متدينين معتدلين عادلين ! إن الرجل القوى فى عرف ستندال هو الذى لا يعرف كيف يحد من قوة عواطفه أو اضطراب غرائزه ، ويكره كراهية شديدة أن يكون قدوة الناس . فالرجل القوى هو الذى لا يحب قسوة الأوامر ولا يحفل بالحذر فى كلامه ! ولهذا كان ستندال يحب الجرأة والشجاعة التى تستهويه فى جميع صورها ، ويولع ولعاً شديداً بنزعة البطولة والتحمس : ففبريس دلدنجو بطل دير بارم ، بطل شاب ، ذهب صبياً ليلقى نابليون ويشترك فى معركة واترلو ! وجوليان سورل بطل « الأحمر والأسود » صورة صادقة لبونابرت فى جرأته واقدامه ، اتخذه طول حياته مثله الأعلى . وتسلطت عليه فكرة كان يرددها دائماً وهى أن نابليون ، الضابط الفقير المغمور ، قد استطاع بحد سيفه أن يصبح سيد العالم ، فلم لا يصبح هو بدوره ، وهو ذلك البائس ابن النجار الفقير ، سيداً مسموع الكلمة ، مرهوب الجانب ؟

إن قوة النفس التى تتردد فى كلام ستندال لا ترمى إلى شىء آخر سوى الأخلاق ، وهى عنده التلقائية ، تلك النزعة الطبيعية التى اكتسبها من إقامته الطويلة فى إيطاليا ، وهى أيضاً الاستقلال . والنشاط هو الفضيلة التى تخلع على الشخصية قوة كاملة ، فهو الذى يثيرها تارة ، ويدفعها إلى الحمق تارة أخرى ! وكم كان يحلو لستندال أن يعبث عبثاً واضحاً فى الصالونات التى تتصف بالوقار ! وكم كان يبدو فظاً غليظ القلب فى تلك الصالونات ، ويسره — وهو فى ضيافة البارونة « جيرار » — أن يبدى آراء غريبة تتسم بالقحة ليشتت شمل سيدات أسر « جى وسوفى ودلفين الأم وكريمتها » ! وحين يتحدث ستندال عن رذيلة أو معصية أو جريمة لا يحكم اطلاقاً بأنها رذيلة أو معصية أو جريمة ! يقص علينا فى دير بارم قصة قتال نشب بين فبريس دلدنجو وبين مهرج يدعى جيلتى بسبب فتاة ، وقد أفضى القتال إلى موت جيلتى . ومع ذلك فلم تحل تلك الجريمة دون أن يعين فبريس رئيساً لأساقفة بارم ! إنه يتحدث فى صراحة عن المكر والخداع والدسائس والعلاقات الجنسية التى تنطوى على خيانة النساء لأزواجهن والرجال لنسائهم ، يتحدث عن وعد الدوقة سنسفرينا لأمير بارم بأن تمكنه من نفسها لو أمر باطلاق سراح فبريس من السجن لينجو من السم الذى سيدس له فى الطعام !

لهذا كله أحب ستندال نابليون حباً شديداً بعد عام ١٨١٥ ، وكان محامياً له قبل الأوان لأن الكاتب كان يرى فى بونابرت خير أساتذة النشاط والجرأة والاقدام . وقد خلق له تلاميذ ستظل ذكراهم عالقة بالأذهان ، يتصفون بالمشاعر القوية والكبرياء الشديدة والتسلط على الرجال والتلقائية المتطرفة والفضائل العامة . وكان يحلو لستندال دائماً أن يقارن هذه الصفات بما فطر عليه أمراء عصره وشباب الطبقة الثرية من تفاهة وسماجة ونفاق وتملق وضعف خلقى ، فى عهد إعادة الملكية وفى عهد الملكية فى ثورة شهر يوليو سنة ١٨٣٠ . ثم يذكر فى

اعجاب شديد الحماسة الكبيرة والحزم الشديد اللذين كان عليهما الجمهوريون سنة ١٧٩٢ ، وجلبة خيل الإمبراطورية التي كانت تجلجل في جميع أنحاء أوربا !

طبق ستندال هذه المبادئ على الأدب ، فطالب عصره بأن يعيد إلى العواطف القوية حقوقها ليتحدث الناس في جرأة وشجاعة وليتصفوا بالتلقائية والنشاط والحيوية . ولهذا فضل النثر على الشعر والحرية على القواعد ، وتحمس للمذهب الرومانتيكي تحمساً قوياً ، إلا فيما يتعلق باقتصار أنصار هذا المذهب على تصوير الحاضر والحوادث التي تجرى في عصرهم . وهو لهذا يعد رومانتيكياً للعصر القديم ، وإن كان القرن التاسع عشر يعده كلاسيكياً . أحب جان جاك روسو وفولتير وفضل شكسبير على راسين وأعجب بأبطال كورني ، كما أحب من الموسيقيين سيراموزا وروسيني وفضلهما على وبر وبيتهوفن .

تعلم ستندال اليسير من أساتذته والكثير من قراءاته ورحلاته . وجد غذاءه العقلي وطريقته في التفكير فيما كتبه الفيلسوف الفرنسي « دستوت دى تراسى »[1] أحد أنصار مدرسة كوندياك . وهي طريقة ترمى إلى دراسة الآراء من حيث هي ، وكان لا يبغى من وراء هذه الطريقة مجرد الحصول على معلومات عن القلب البشرى ، ولكنه كان يرمى إلى أن يتاح له التسلط على الرجال حين يعرف أسرارهم الدفينة ونزعات قلوبهم . كان موهوباً في قوة ملاحظته ، فعرف كيف يراقب الناس ويتغلغل في خبايا القلوب والنفوس ويتقصى في دقة شديدة البواعث الخفية التي تصدر عنها أعمالهم ، ويتوصل إلى معرفة الفروق الدقيقة في ثقة كبيرة ويضفى هذا كله على أشخاص قصصه . وصفه "Taine" الناقد الفيلسوف الفرنسي بقوله : « لم يعلمنا أحد خيراً من ستندال كيف نفتح عيوننا لنرى ونلاحظ ما يدور حولنا ! » .

لقد عرف ستندال نفسه معرفة عميقة فتوصل إلى معرفة النفوس البشرية ، وجاءت كتاباته مملوءة بالدراسات النفسية ، بالحياة الداخلية لأبطاله وأشخاص قصصه : بسرورهم ومخاوفهم وحذرهم ومكرهم وبكل صراع يعتمل في نفوسهم . ولذلك نراه يعرض علينا نماذج مختلفة ، فأبطال للحب مثل فبريس دلدنجو وكليليا كونتي وجوليان سورل ومدام دى رينال وماتيلد دى لامول وأبطال للمكر والخداع والدسائس ، مثل رافرسى وراسى والأب سورل . حب وسعادة وشباب وجمال وكراهية وبؤس وقبح وخداع ، نزعات مختلفة تمثل الناس في كل مجتمع صاخب وتصدق على كل عصر من العصور !

مكانته الأدبية

كرمت الحكومة الفرنسية ستندال ، فمنحه وزير المعارف عام ١٨٣٥ وساماً تقديراً لأدبه ، غير أن الأدباء والنقاد الفرنسيين قد اختلفوا اختلافاً شديداً في الحكم عليه : ففيكتور هيجو يحتقره ، وألفريد دى فيني برتاع منه ، ولم يخصص له ألفريد دى موسيه إلا فقرة واحدة في شعره ، وبروسبير ميريمي لم يكن من المعجبين بأدبه وان كان صديقاً وتلميذاً له . وكان لستندال تأثير كبير عليه فقد علمه مذهباً جديداً في الحياة يقوم على الشك والولع بالموسيقى والتمتع بالحياة واللذة في ملاحظة الآخرين في حياتهم ومحاولة تفسير أعمالهم وعواطفهم . أما سانت بيف فقد كتب عنه مقالين . وكان بلزاك أول من درس دير بارم دراسة طويلة ووصفها بأن السمو يتجلى في فصولها فصلا بعد فصل فتحمس لستندال ، ونادى به أستاذاً من أساتذة القصة

(١) انطوان لوى كلود دستوت دى تراسى : فيلسوف فرنسى ينتمى إلى مدرسة كوندياك ، ولد بباريس (١٧٥٤ - ١٨٣٦) ويعد زعيم الأيديولوجيين ، وهم أولئك الذين يقبلون الآراء على علاتها لا يخلطون بينها وبين أى لون من ألوان الميتافيزيقا . كان معاصراً لستندال ، واختير عضواً بالأكاديمية الفرنسية .

عام ١٨٤٠ ، ولكن معاصريه كانوا مع ذلك لا يؤمنون بشيء من هذا كله . كان أكثر كتبه رواجاً هو « نزهات فى روما » وهو بمثابة دليل أدبى يكشف عن جمالها وتاريخها .

أما كتبه الأخرى فلم تكن خيراً من كتابه « من الحب » كانت مقدسة لا يمسها أحد !

تحمل ستندال هذا الظلم الشديد ، لأنه كان يعلم تماماً أنه فى مؤلفاته خارج على تقاليد عصره : فهو يحدثنا فى « الأحمر والأسود » قائلا : « . . . ومع ذلك فالقصة يا سيدى مرآة ينعكس فيها كل ما فى الطريق العام ، فهى تارة تعكس زرقة السماء ، وتارة تعكس الوحل الذى يجلل الطريق . أما الرجل الذى يحمل المرآة فأنت لا تتردد فى اتهامه بأنه لا يرعى الأخلاق لأن مرآته تريك الوحل ، وأنت تتهم المرآة ! أولى بك أن تتهم الطريق العام الذى جللته الأوحال ، بل أولى من ذلك وأصح أن تتهم مفتش الطريق الذى ترك الماء يأسن ، فتراكمت بسببه الأوحال[1] » .

وبالرغم من هذا الظلم ، فقد أحيا « تين » فى عهد الإمبراطورية ذكراه ، ورأى أن أدبه يصطبغ بالصبغة العلمية ، واستعار كثيراً من آرائه فى كتبه ، وبخاصة فى : « فلسفة الفن » و « رحلة فى إيطاليا » و « أصول فرنسا المعاصرة » و « الذكاء » . وحياه بول بورجيه حين ذكر أنه أب للتحليل النفسى فى الأدب ، وخالق فكرة حب البلاد جميعاً . وهذا هو رأى نيتشه وتولستوى أيضاً . ويرى « موريس بارس » أن ستندال صادق فى التعبير عن آرائه ومشاعره . وشارل موريس يضعه ضمن هذه الجماعة التى يراها مقدسة ، وهى جماعة الرمزيين . أما هنرى ديرينه فقد قام برحلة فى إيطاليا ، ولم يتردد فى أن « يحيى ذكرى سنسفرينا فى حدائق فارنز ببارم ذات مساء من أمسيات الخريف ! » .

(١) الأحمر والأسود ج ٢ ص ٢٠٠ و ٢٠١ من الترجمة العربية .

أتيحت لستندال بعد وفاته شهرة كبيرة أخذت تزداد على مر السنين ، ووقف القرن العشرون بجواره وقفة مجيدة فنشرت كتبه التى لم تطبع من قبل ، وكانت مخطوطاتها قد سلمها كولومب ، صديق ستندال ومنفذ وصيته ، إلى مكتبة جرينوبل ، وعنى بأدبه جماعة كبيرة من مؤرخى الأدب ونقاده . واهتمت السينما بمؤلفاته اهتماماً شديداً ، فالممثل الفرنسى الكبير « جيرار فيليب » قام ببطولة فيلمين مأخوذين من أدب ستندال ، كما فرغ روسيلينى حديثاً من إعداد فيلم جديد تظهر فيه الأماكن الجميلة التى أحبها ستندال حباً جماً وتلك المغانى الإيطالية الفاتنة التى اختارها وطناً ثانياً له : بحيرة كوم وميلانو وبارم وروما وغيرها . كما أعد له التليفزيون الفرنسى ثلاثة برامج طويلة فى العام الماضى ، تناولت حياته وأدبه وأبطال قصصه وغرامياته .

كل هذا مجد لم يكن هنرى بيل يتوقعه ! على أن جمهرة القراء من غير الفرنسيين تكتفى عادة بقراءة قصتين تعدان خير ما كتبه ستندال وهما : « الأحمر والأسود » و « دير بارم »[1]. أما كتبه الأخرى فتلذ قراءتها لأنصار ستندال من الخاصة الذين يحبونه ويفضلونه على غيره من الكتاب .

الأحمر والأسود

أهم شخصيات القصة :

جوليان سورل — دى رينال عمدة فرير — مدام دى رينال — المركيز دى لامول — ماتيلد دى لامول ابنة المركيز .

كتب ستندال هذه القصة عام ١٨٣١ ، والعنوان على غرابته يرمى إلى الكشف عن ذلك الصراع الذى

(١) دير بارم : قمت بترجمتها بجزأيها إلى اللغة العربية ، وطبعتها دار الكاتب المصرى فى أبريل ١٩٤٧ .
الأحمر والأسود : ترجمتها بجزأيها لمشروع الألف كتاب ونشرتها مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٦ .

نشأ فى القرن الماضى بين النزعة الحربية (الأحمر) والنزعة الكنسية (الأسود) . بطل هذه القصة هو « جوليان سورل » ، نشأ فى بيئة اجتماعية متواضعة فوالده نجار يقيم بمدينة فرنسية صغيرة أسماها ستندال « فريير » تقع فى مقاطعة فرانش كونتيه على مقربة من مدينة بيزانسون .

تعلم جوليان تعليما دينياً ليصبح قساً ، ولكن سلطان الدين لم يكن متمكناً من قلبه . لقد كان طموحاً ، يرمى إلى أن يصل إلى مكانة عسكرية كبرى عن طريق ثيابه الدينية السوداء . اختير أول أمره ، وكان لا يزال فى التاسعة عشرة من عمره ، معلماً خاصاً لأولاد السيد دى رينال عمدة فريير ، فنجح فى مهمته نجاحاً كبيراً وذاع أمره فى المقاطعة كلها ، وحاول بعض أثرياء فريير جاهدين أن ينتزعوه من بيت دى رينال ليعلم أولادهم . وأتاحت له شهرته واتقانه للغة اللاتينية أن يحصل على منحة دراسية بالمدرسة الأكليريكيـــة ببيزانسون ، إلا أنه لم يقم بها إلا عاماً وبعض عام لأن دسائس بعض رجال الدين كانت تطارده ، وأحقاد زملائه له دائماً بالمرصاد فى دراسته وغدوه ورواحه ؛ فغادر المدرسة ليعمل سكرتيراً للمركيز دى لامول بباريس . ثم خلع الثياب الدينيـــة ليصبح ملازماً بالخيالة ، وكان على وشك الزواج بماتيلد دى لامول ابنة المركيز ، على كره من أبيها . غير أنه علم أن مدام دى رينال — زوجة عمدة فريير وخليلة جوليان السابقة — أرادت الوقيعة به لدى المركيز ، فسافر إلى فريير وأطلق عليها رصاصتين ، وهى تؤدى الصلاة فى الكنيسة ، إلا أنه لم يصب منها مقتلا . قبض عليه واقتيد إلى السجن وحوكم وحكم عليه بالإعدام ، بالرغم من عطف الجماهير عليه والمحاولات التى بذلتها مدام رينال والآنسة دى لامول فى سبيل الحصول على قرار بالعفو عنه .

° ° °

يضع النقاد هذه القصة فى صف القصص العالمية الكبرى ، لأنها مليئة بالدراسات النفسية الدقيقة للعواطف العميقة وخلجات القلوب وهمسات النفوس ونظرات العيون ، واختلاف الطبائع والنزوات والغرائز والنزعات التى تسيطر على جميع أشخاص القصة . يتضح هذا فى جلاء وعمق لأن ستندال كان يعنى عناية كبيرة بالحياة الداخلية لأشخاص قصته ، ويهتم اهتماماً شديداً بما يضطرب فى نفوسهم من صراع وسرور وخوف وألم وخديعة ، وفقاً للمواقف المختلفة التى تفرضها حياتهم اليومية فى مجتمع مضطرب يعج بالانقلابات وحروب نابليون ومبادئ الثورة الفرنسية ، وتتغير فيه ألوان نظام الحكم وتتطاحن فيه الطبقات الاجتماعية : اضطراب صاخب للميول والأهواء والنزعات والأحقاد والمثل العليا والانتصارات الحربية ، والتضحية والحب وما إليها من تلك العوامل التى كان القرن التاسع عشر مسرحاً لها !

يدفع الحب أبطال هذه القصة إلى أن يقدموا على كل شىء فى جرأة شديدة ، ويأتوا من الأعمال ما ينطوى على التضحية الحقة والشجاعة الفائقة والتحمس الشديد ، ولا يأبهون اطلاقاً بما يجره عليهم من حزن وقلق وخوف ، لأن الحب عندهم جميعاً سعادة وسرور وقوة ونشاط !

فى مدرسة الحب ، وعلى يد مدام دى رينال تعلم جوليان سورل ، وكان سعيداً بما تعلم : لقد استطاع أن يتعرف على المجتمع الذى يعيش فيه تعرفاً حقيقياً مباشراً ، ولم يعد الوصف الذى يقرؤه « يسدل ستاراً على نفسه حين يتناول كتباً تتحدث عن حالة المجتمع منذ ألفى عام أو منذ ستين عاماً فحسب ، أيام فولتير ولويس الخامس عشر . أسقطت أحاديث الحب الحجاب عن عينيه ، فسر كثيراً حين استطاع أن يفهم ما يجرى فى فريير فهماً صحيحاً » . إلا أنه كان حباً مدمراً عكر صفو أسرة كانت تنعم بالحياة وجر عليها

العار ! « ولكن لماذا أدخل العمدة قصره شابا عالى النفس وهو فى حاجة كبيرة إلى وضعاء النفوس ؟ لماذا لا يعرف كيف يختار رجاله ؟ إن العرف المتبع فى القرن التاسع عشر هو أن الرجل القوى الذى ينتمى إلى طبقة الأشراف ، لا يلبث إذا تقابل مع عظيم النفس أن يقتله أو ينفيه أو يلقى به فى غياهب السجون ، أو يزدريه ازدراء شديداً ، فلا يلبث الأحمق أن يحزن ويموت غيظاً وكمداً . ولكن المصادفات أرادت أن يكون المعذب فى هذه المرة هو القوى الشريف »[1].

فهل كان جوليان سورل حقاً صورة صادقة لنابليون أدخله دى رينال قصرة فأفسد عليه جميع أمره ، كما عاش فى قصر المركيز دى لامول فساداً وطعنه فى شرفه حين اتخذ ابنة المركيز خليلة له ؟ ولكن شتان ما بين القلبين ! كانت مدام دى رينال تجد من الأسباب ما يحملها على عمل ما يمليه عليها قلبها . وكانت فى أسعد لحظات حياتها تخاف أن يكون حب جوليان لها معادلا حبها له . أما ماتيلد دى لامول هذه الفتاة الأرستقراطية الرائعة الجمال المعتدة بشخصيتها وحسبها ، فلا تترك قلبها ينبض بالحب إلا إذا اقتنعت هى بأن هناك أسباباً وجيهة تحمله على ذلك . يصفها جوليان بأنها شيطان وعليه أن يخضعها ويذلها ! وقد استطاع اخضاعها وإذلالها ، لأن الأحقاد الناشئةعن فروق الطبقات كانت تسيطر على جوليان سيطرة تامة ، وتتسلط على عقله وعواطفه فيعد كل نجاح يحرزه فى حياته انتصاراً على السادة الأشراف المفاخرين بحسبهم ومالهم وسيادتهم والمسيطرين على مجتمع عصرهم !

وهنا نرى ستندال يزج بجوليان سورل فى ميدان السياسة ومؤامرات الطبقة الأرستقراطية ، فيجعله يشهد مناقشات سياسية عنيفة تدور بين جماعة كبيرة من أشهر رجال عصره فى السياسة والصحافة والأعمال والدين . ويكلف بمهمة سرية فى انجلترا من قبل هؤلاء السادة الأشراف الذين تدفعهم أطماعهم إلى أن يستعينوا بانجلترا ليستقر لهم الأمر ، فلا تقوم فى فرنسا ثورات جديدة تحطم آمالهم وتقضى على أطماعهم . فليس صحيحاً إذن ما زعمه ستندال من أنه أراد أن يضع نقطاً على صفحة كاملة ، وهو يتحدث عن السياسة ، فقال له الناشر : « إن هذا ليس محموداً ، لا سيا وأن ما تكتبه ضرب من اللغو ، فاذا لم يتوافر الظرف فيما تكتب حكمت عليه بالموت » . فأجابه ستندال قائلا :

« إن السياسة كحجر يشد إلى عنق الأدب ، فلا يلبث أن يغرقه فى زمن لا يزيد على ستة شهور . السياسة بين الانتاج العقلى كطلقة نارية وسط حفل موسيقى . هى ضجة مفزعة ، لكنها ليست قاضية ، فهى لا تلائم أى صوت من أصوات آلات الموسيقا . وهذه السياسة ستضايق نصف القراء ضيقاً شديداً ، وتوقعهم فى الحرج ثم تجلب السأم إلى نفوس النصف الآخر حين يقرؤنها فى صحيفة الصباح بصورة أخرى » .

فأجابه الناشر قائلا : « إذا لم ترد السياسة على ألسنة أشخاص قصتك ، فهم ليسوا إذن فرنسيين يعيشون فى سنة ١٨٣٠ ، ولن يكون كتابك مرآة للحوادث كما تزعم ! » .

° ° °

هذه القصة ليست قصة حب فحسب وإنما يتجلى فيها الصراع السياسى العنيف بين أنصار نابليون وأعدائه بين الملكيين والجمهوريين ، بين الأشراف والطبقة الوسطى والعامة . يتضح فيها هذا الخوف الشديد الذى يبديه أشراف باريس ونبلاء الريف من أن تقوم ثورة أخرى تعصف بهم كما نكلت الثورة الفرنسية بهم من قبل وقضت على الكثير من امتيازاتهم . ثم فيها محاولات كبيرة لإذابة الفروق بين الطبقات الاجتماعية ، ليتولى مقاليد الأمور فى فرنسا شبان متعلمون أذكياء أمثال جوليان سورل ، وكثير ما هم ، وإن انتموا إلى طبقة العامة إلا أنهم ينتمون جميعاً إلى مدرسة نابليون بونابرت فى العمل والحزم والشجاعة والجرأة والاقدام .

(١) الأحمر والأسود : الفصل الثالث والعشرون . « أحزان مونلف » جـ ١ ص ٢٢٠ من الترجمة العربية .

مشهد من القصة

السـأم

(لم أعد أعرف من أكون ولا ماذا أفعل)
موزار (فيجارو)

كانت مدام دى رينال خارجة من باب صالونها المطل على الحديقة بما فطرت عليه من نشاط وظرف، حين تكون بعيدة عن أعين الرجال، فوقع بصرها على شاب ريفى شديد الشحوب، واقف بجوار الباب وهو يبكى. عليه قميص ناصع البياض، وتحت ابطه حلة من الجوخ بنفسجية نظيفة، أبيض الوجه، جميل العينين، فظنته مدام دى رينال بما فطرت عليه من خيال قصصى — فتاة تنكرت فى ثياب رجل، جاءت تطلب عوناً من العمدة، وأشفقت على هذا المخلوق البائس الذى ظل واقفاً بجوار الباب، لا يجرؤ على رفع يده ليدق الجرس. فاقتربت منه، وكان جوليان ينظر إلى الباب فلم يرها وهى مقبلة، فاضطرب حين سمع صوتاً رقيقاً قريباً من أذنه يقول:

— ماذا تريد منا يا بنى؟ ووقع بصره على نظراتها الرقيقة حين التفت إليها فى اندفاع، فزايله بعض حيائه، ثم رأى جمالها، فنسى كل شىء، حتى المهمة التى أتى من أجلها: وعادت مدام دى رينال تسأله فأجابها، وقد خجل من دموعه التى أخذ يجففها.

— أتيت يا سيدتى لأعلم الأطفال، فبهتت، وظلت واقفة بالقرب منه لا تبدى حراكاً، ونظر كل منهما إلى الآخر. لم ير جوليان من قبل سيدة متأنقة فى ملبسها كمدام دى رينال، ولا وجهاً كوجهها فى الجمال. ولم يسعد فى حياته بحديث عطوف رقيق كحديثها. وكانت مشغولة بالنظر إلى الدموع التى سالت على خدى هذا القروى الشاب فضرجتهما بالحمرة بعد الصفرة الشديدة. ثم طفقت تضحك ضحكاً جنونياً شديداً، لا تستطيعه إلا فتاة صغيرة. وسخرت من نفسها لأنها كانت سعيدة إلى أبعد حد: أهذا هو المعلم الذى صورته لنفسها من قبل فى صورة قسيس قذر، رث الثياب، يأتى إليهم ليؤنب أطفالها ويضربهم؟ ثم قالت له:

— أحقاً يا سيدى أنك تعرف اللاتينية؟

فذهل جوليان حين سمع كلمة سيدى وأطرق برأسه لحظة ثم أجابها فى حياء:

— نعم يا سيدتى.

وكانت مدام دى رينال فى هذه اللحظة سعيدة إلى أبعد حد، سمحت لنفسها بأن تقول له:

— لن تؤنب أولادى كثيراً، أليس كذلك؟

فأجابها فى دهشة وحيرة:

— أنا أؤنبهم، ولماذا؟ فقالت بعد صمت قصير، فى نبرات يظهر فيها التأثر لحظة بعد أخرى:

— نعم يا سيدى! أتعدنى بأن تكون معهم طيباً رقيق القلب؟

ولم يكد جوليان يسمع تلك السيدة الأنيقة تناديه بقولها سيدى، فى لهجة تنطوى على الجد، حتى طار عقله فرحاً. لم يكن يتصور اطلاقاً، حتى فى أحلامه التى يضطرب بها شبابه، أن سيدة جميلة أنيقة تتحدث إليه هذا الحديث الرقيق دون أن يكون لابساً حلة جميلة. وعجبت مدام دى رينال بلورها من جمال وجهه وعينيه الكبيرتين السوداوين وشعره الجميل المجعد، الذى كان فى تلك الساعة أكثر تجعداً منه فى أى وقت آخر، لأنه أراد أن يستعيد بعض نشاطه فغمس رأسه فى حوض النافورة العامة.

وسرّت مدام رينال حين رأت على المعلم حياء العذارى! لأنها كانت تخشى على أبنائها من رجل قاس عبوس الوجه. إنها لمباغتة سارة لنفسها الهادئة التى تولع دائماً بالوئام وتحب السلام ثم زالت دهشتها بعد قليل،

ونظرت فاذا هى تكاد تكون ملتصقة بشاب جميل لا تعرفه من قبل ، لا يكاد يستّره إلا قميص ، وكانا واقفين معاً بجوار الباب . فقالت له فى نبرات مضطربة :

— فلندخل المنزل يا سيدى .

وكانت بادية التأثر ، شديدة الفرح ، سعيدة بزوال مخاوفها من أن يقع أطفالها بين يدى قس قذر فظ القلب ، خشن الطباع ، لأنها شديدة العناية بهم .

ولم تكد تدخل الردهة حتّى التفتت إليه ، وهو يتبعها فى حياء شديد : وبهره جمال المنزل وفخامة الأثاث ، فازداد وجهه فى نظرها جمالا على جمال ، حتّى كادت لا تصدق عينيها . وخيل إليها أن المعلم يجب أن يلبس السواد ، فوقفت سائلة :

— أحقيقة يا سيدى أنك تعرف اللاتينية ؟

ألقت عليه هذا السؤال لأنها كانت تخاف ألا يكون هو معلم أولادها . لكن جوليان أحس فى سؤالها جرحاً لكبريائه ، بدد الحلم الجميل الذى كان ينعم به منذ ربع ساعة ، فأجابها فى هدوء بارد :

— نعم يا سيدتى ، أعرفها كما يعرفها كاهن المدينة . وكثيراً ما كان يتفضل على فيقول إنى أعرفها خيراً منه .

ورأت السيدة على وجهه دلائل الشر وهو واقف على بعد خطوتين منها فدنت منه وقالت له بصوت خفيض :

— أتعدنى بأنك لاتضرب أبنائى فى الأيام الأولى ولو لم يحفظوا دروسهم ؟

نغمات عذبة حلوة نطقت بها غادة حسناء فنسى جوليان دفاعه عن نفسه ، لأنها نغمات يشوبها التضرع .

وكان وجهها قريباً جداً من وجهه ، حتّى أنه شم عطر ملابسها الصيفية ، وهو شىء لم يعتده فلاح مثله ، فاحمر وجهه ، وقال لها فى صوت خافت مضطرب :

— لا تخشى شيئاً يا سيدتى فسأطيعك فى كل ما تأمرين .

وتبددت مخاوف الأم على أطفالها ، فآن لها أن ترى وجه جوليان على حقيقته ، وعندئذ أذهلها جماله . إنه كوجوه العذارى ! ولم تعد تعجب باضطرابه وخجله ، لأنها كانت بطبعها كثيرة الخجل شديدة الحياء . وكان مظهر الرجولة الذى يحبه غيرها من النساء يخيفها ويزعجها . ودار بينها وبين الشاب الحديث التالى ، فقالت له :

— كم عمرك يا سيدى ؟

— سأكون عما قريب فى التاسعة عشرة من عمرى .

— إن ابنى الأكبر فى الحادية عشرة . ومن الممكن اذاً أن يكون لك صديقاً ، فتحدث إليه حديثاً يلائم سنه . لقد أراد أبوه مرة أن يضربه فصفعه صفعة خفيفة ، فمرض أسبوعاً ولزم الفراش .

ولم يكد جوليان يسمع كلامها حتّى أخذ يقول فى نفسه : ما أعظم الفرق بينى وبين ابنها !

لقد ضربنى أبى بالأمس ، حقاً ، أن هؤلاء الأغنياء لسعداء ! وكانت السيدة شديدة الانتباه إلى كل ما يدور فى نفسه ، فأبصرت وجهه وقد غطته سحابة خفيفة من الحزن ظنّتها لفرط حياء منه ، فشجعته سائلة اياه عن اسمه فى لهجة جذابة ، أحس جوليان كل ما فيها من جمال دون أن يدرك مرماها ثم أجاب :

— أدعى جوليان سورل يا سيدتى ، وإنى لشديد الاضطراب ، فهذه أول مرة فى حياتى أعيش فيها فى منزل لا أعرفه .

أنا فى حاجة إلى حمايتك يا سيدتى ، وأرجو أن تصفحى عن الهفوات التى أقترفها فى الأيام الأولى من حياتى معكم ، فاننى لم أذهب مطلقاً إلى مدرسة لأننى كنت فقيراً ، ولم أتحدث مع رجل ، غير أبى وابن عمى الجراح العجوز الذى يحمل وسام الشرف والقسيس

السيد شيلان الذى سيشهد لى شهادة طيبة . كان اخوتى يضربوننى دائماً ، فلا تصدقيهم إذا قالوا عنى قولا سيئاً ، اغتفرى لى أخطائى واعتقدى دائماً أننى لا أرتكبها عمداً .

وعاد الهدوء إلى نفسه بعد هذه الخطبة الطويلة ، فتأمل السيدة التى كانت تبدو جميلة ، ظريفة إذا كانت على سجيتها وكان من تتحدث إليه لا يتكلف الظرف معها . ولو أن جوليان سئل عنها فى هذه اللحظة لقال صادقاً : أراها لم تتجاوز العشرين من عمرها بعد ، وهو خبير بجمال النساء .

وبدا له أن يقبل يدها ، لكنه سرعان ما ندم على فكرته وخشى مغبة عمله . على أنه قال فى نفسه : لو أننى أحجمت عن هذا العمل لعددته جبناً ، ومن يدرينى لعل فيه خيراً لى ، وربما أكسبنى احتراماً فى نظر هذه السيدة التى ترانى عاملا بائساً خرج من المصنع منذ قليل .

وتردد ، ثم شجعه ما ذكره من أن بعض الفتيات كن يصفنه بالجمال ، حين كان يلتقى بهن أيام الآحاد ، وكان ذلك منذ ستة شهور . وتكلمت مدام دى رينال ، وهو فى صراعه النفسى ، ترشده إلى الطريقة التى يعلم بها أولادها أول الأمر . وكان هذا الصراع قد أعاد الشحوب إلى وجهه الجميل ، فقال لها وهو يحاول التغلب على ما فى نفسه :

ـ لا يا سيدتى ، لن أضربهم أبداً : وأقسم لك على ذلك أمام الله ، ثم اندفع وتناول يدها وقبلها . وأذهلتها هذه الحركة فكادت تغضب . كان الجو شديد الحرارة ، وذراعها عارية لا يسترها إلا لفاع ، فانكشفت حين رفع جوليان يدها إلى شفتيه . ومرت لحظات ندمت بعدها السيدة على أنها لم توئنبه على ما فعل

كان السيد دى رينال فى غرفة عمله ، فسمع كلاماً فى الردهة ، خرج بعده ، وسار نحوهما فى هيئة تدل على حنو وعظمة . سار فى تلك الهيئة التى يصطنعها فى حفلات الزواج فى دار العمدية ، ثم قال لجوليان :

ـ يجب أن أتحدث إليك قبل أن يراك الأطفال .

ولما دخلا الغرفة معاً وأغلق الباب ، احتجز زوجه التى كانت تريد أن تتركهما معاً ، ثم جلس دى رينال فى وقار وقال :

ـ أخبرنى السيد القس أنك من الرعايا المخلصين ، وسيعاملك جميع من هنا معاملة كلها احترام . وإذا سرنى عملك ، ساعدتك فيما بعد فى الحصول على منصب . أما الذى أطلبه منك ، فهو ألا ترى بعد الآن أحداً من أقاربك أو أصدقائك ، لأن لغتهم لا تتفق مع ما أبتغيه لأبنائى من تربية سليمة . هاك ستة وثلاثين فرنكاً ، أجرك عن الشهر الأول ، وعدنى بشرفك ألا تعطى منها شيئاً لأبيك .

كان العمدة مغيظاً من الشيخ سورل لأنه كان أكثر منه ذكاء ودهاء فى اتمام هذه الصفقة . ثم استطرد يقول :

ـ والآن أيها السيد لا يحسن أن يراك الأطفال فى هذه الملابس . وقد أصدرت أمراً بأن يدعوك كل من فى المنزل بالسيد ، وستشعر بعد قليل بالنفع الذى يعود عليك حين تعمل فى منزل قوم محترمين .

ثم سأل زوجه :

ـ هل رآه الخدم فى هذه الثياب ، فأجابت وعليها دلائل تفكير شديد .

ـ كلا يا صديقى .

فتناول العمدة ردنجوتاً من ملابسه الخاصة وهو يقول :

ـ حسناً ، البس هذا ، وسنذهب معاً إلى مسيو دوران تاجر الأصواف . وانصرفا ، ثم عادا بعد ساعة ، والمعلم الجديد فى حلة سوداء . ولما دخل دى رينال ألفى زوجته فى مكانها لم تبرحه . ولشد

ما اطمأنت ، حين وقع بصرها على جوليان حتى نسيت وهى تنظر إليه أنها كانت من قبل منزعجة منه .

كان جوليان لا يفكر فيها الآن ، وعلى الرغم من أنه يحذر الأقدار والرجال فان روحه فى تلك اللحظة كانت روح طفل عابث . وخيل إليه أنه عاش سنوات طويلة منذ وقف مضطرباً فى الكنيسة قبل ذلك بثلاث ساعات . وألقى نظرة على مدام دى رينال فألفاها ضجرة فأدرك أنها لا تزال غضبى منذ قبل يدها ، غير أن ثيابه الجديدة بعثت فى نفسه زهواً شديداً ، لأنها تغاير ما اعتاد أن يلبسه من قبل ، فكانت حركاته صاخبة جنونية ، وحاول عبثاً أن يخفى فرحه ، فأخذت السيدة تنظر إليه فى دهشة وحتى قال له زوجها :

— عليك بالرزانة يا سيدى إذا أردت أن يحترمك الأطفال والخدم .

فقال له جوليان :

— معذرة يا سيدى ، فان الحلة الجديدة تضايقنى فما كنت ألبس من قبل إلا ملابس الفلاحين الفقراء . أتسمح لى بالذهاب إلى غرفتى لأغلق على الباب ؟

وانصرف فسأل العمدة زوجه :

— ماذا ترين فى هذا الكسب الجديد ؟ فأشارت إليه إشارة أملتها عليها الغريزة ، دون أن تفطن ، ثم أخفت الحقيقة عن زوجها حين قالت :

— لست متحمسة مثلك لهذا الشاب الريفى ، وأن مبادأتك اياه بالبشاشة والكرم ستخلق منه شخصاً سيىء الخلق تضطر إلى طرده قبل أن يمضى على إقامته معنا شهر واحد .

— حسناً ! سنرى ما تقولين ، وإذا تحقق ظنك فلن أخسر فى هذه التجربة إلا مائة فرنك فقط ، على أن فريبر ستعتاد أن ترى أطفال السيد دى رينال مع معلم خاص بهم . وهذا الغرض الذى أرمى إليه لا يتحقق إن تركت جوليان فى ملابس العمال . وإذا طردته ، فسآخذ ، ولا شك ، الحلة السوداء الجديدة التى اشتريتها له من تاجر الصوف ، ولن أترك له إلا ما وجدته عند الحائك وهو ما يلبسه الآن .

خيل إلى مدام دى رينال أن الساعة التى قضاها جوليان فى غرفته دهر طويل ، لأن أطفالها الذين علموا بقدوم معلمهم الجديد أرهقوها بوابل من الأسئلة ، وأخيراً ظهر جوليان ، فكان رجلا آخر لم يكن رزيناً فحسب وإنما كان الرزانة بعينها . وقدم إلى الأطفال فتحدث إليهم حديثاً أذهل السيد دى رينال نفسه . وقبل أن يفرغ من حديثه قال لهم :

— لقد جئت إليكم لأعلمكم اللغة اللاتينية . وأنتم تعلمون ، ولا شك ، كيف يلقى الإنسان درساً حفظه سأستمع غالباً إلى دروسكم فاستمعوا الآن إلى درسى . هذا الكتاب الصغير الأسود هو الكتاب المقدس الذى يتحدث عن حياة سيدنا عيسى . إنه الجزء من الإنجيل الذى يسمى العهد الجديد .

ثم أعطى الكتاب أدولف أكبر الأولاد سناً وقال له :

— افتح الكتاب فى أى مكان ، وقل لى الكلمة الأولى فى أى جزء من الأجزاء ، وسأتلو عليك ما تشاء مما حفظت من هذا الكتاب المقدس الذى يعد مثلنا الأعلى فى الحياة ، وسأقرأ حتى تكتفى أنت بما أقرأ .

ففتح أدولف صفحة ثم قرأ كلمة ، وأخذ جوليان يتلو حتى انتهى من الصفحة كلها فى يسر كبير ، كما لو كان يتحدث بالفرنسية . عندئذ ألقى دى رينال على زوجه نظرة اغتباط وقور ، ورأى الأطفال حيرة أبويهم فذهلوا كذلك . ووقف خادم بباب الصالون ، فسمع جوليان يتحدث باللاتينية ، فأنصت لا يبدى حراكاً ، ثم غاب عن الأبصار ، ثم جاءت بعد قليل وصيفة مدام دى رينال والطاهية ، ووقفتا بالباب .

وكان أدولف حينذاك قد فتح الكتاب فى ثمانية مواضع مختلفة ، وجوليان يتلو كما بدأ فى سهولة ويسر ، عندئذ صاحت الطاهية فى صوت مسموع :

— آه ! يا إلهى ! يا له من قس ورع جميل !

سر السيد دى رينال ، إلا أن كرامته قد جرحت ، فأخذ يبحث فى ذاكرته عن بضع كلمات لاتينية ، غير مبتغ أن يمتحن معلم أولاده ، وأخيراً استطاع أن يتذكر بيتاً من شعر هوراس فأنشده . وعندئذ قطب جوليان حاجبيه ، لأنه كان لا يعرف إلا لاتينية إنجيله ثم قال :

— لقد حرم على الكهنوت أن أقرأ شعر هذا الشاعر الدنيوى الدنس .

وأنشد السيد دى رينال مرة أخرى لهوراس ، ثم تحدث عنه لأطفاله ، لكن إعجابهم بجوليان كان بالغاً فلم يلتفتوا إلى ما يقوله أبوهم ، ولم يحولوا نظراتهم عن معلمهم الجديد .

كان الخدم لا يزالون واقفين بالباب ، فأراد جوليان أن يؤثر فى نفوسهم تأثيراً عميقاً لينال اعجابهم . أكثر مما فعل ، فقال لأصغر الأطفال :

— يجب أن تقرأ كلمة من هذا الكتاب لأتلو عليك بعض الفقرات .

فازداد زهو ستانيسلاس كزافييه ، وعالج قراءة كلمة حتى أفلح بقدر ما استطاع ، فتلا جوليان صفحة كاملة . وكان انتصار السيد دى رينال كبيراً حين دخل عليه فى تلك اللحظة السيد فالنو صاحب الجياد النورماندية ، والسيد شاركودى موجيرون وكيل حاكم المقاطعة ، فسمعا جوليان وهو يتلو الإنجيل عن ظهر قلب ، فاستحق المعلم عن جدارة لقب سيد ، ولم يجرؤ الخدم أن يضنوا عليه به .

وفى المساء أقبل كثير من أهل فرير إلى منزل السيد دى رينال ليروا بأنفسهم هذه المعجزة الخارقة ، فكان جوليان يجيب عن أسئلتهم فى إيجاز واعتزاز كبيرين ، وسرعان ما أخذ الناس يتحدثون عنه فى المدينة كلها حتى ذاع صيته ، وحتى خشى السيد دى رينال أن يختطفه أحد الأغنياء ، فاقترح عليه أن يوقع عقداً بعامين ، إلا أن جوليان قال فى فتور :

— لا يا سيدى ، لو أحببت أن تطردنى لخرجت على الرغم منى ، فالعقد الذى يقيدنى دون أن يقيدك بشىء عقد جائر لا أوافق عليه .

ولم يكد يمضى شهر على إقامة جوليان عند العمدة ، حتى أصبح يتمتع منه باحترام كبير ، لأنه كان يؤدى واجبه على أكمل وجه . وفسد الأمر بين القسيس الشيخ وبين دى رينال وفالنو ، فلم يعد جوليان يخشى من افتضاح سره القديم ، وهو تحمسه لنابليون ، الذى أصبح يتحدث عنه الآن فى كثير من الكراهية والازدراء !



النساء العالمات لموليير

بقلم
الدكتور علي درويش
مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

(١)

ما من شك في أن « الصالونات » الأدبية لا تنشأ جزافاً في بلد من البلاد ، وإنما هي تولد وتزدهر في بيئات يتميز أهلها بخصائص معينة ، وتتوافر فيها ظروف مواتية . « الصالون » الأدبي يحتاج في نشأته إلى روح اجتماعيـــة ، وإلى حب للمحادثة المؤسسة على النقد الصريح ؛ وهو لا يعيش إلا في جو تتنفس فيه الحرية ، وتتحقق فيه المساواة بين جميع الرواد بفضل هدف علمي موحد يطمس ما بينهم من فروق اجتماعية ، ويصون أحاديثهم من التأثر بالأهواء الفردية .

ولقد ساعدت البيئة الفرنسية وطبيعة أهلها على خلق مثل هذه « الصالونات » بصور متعددة في معظم عصور فرنسا ، لاسيما في الفترات التي قارنت حكم ملوك مستنيرين يحبون الثقافة ، ويرعون الفنون والآداب ، كما حدث مثلا في عهد فرانسو الأول الذي كان بلاطه بمثابة « صالون » أدبي كبير .. على أن عنصريّ الحرية والمساواة لم يكونا مكفولين تماماً في قصور الملوك والأشراف ، الأمر الذي أخرّ نشأة « الصالونات » الحقيقية فلم يُفتتَح عهدها الزاهر إلا في بداية القرن السابع عشر بفضل ماركيزة رامبوييه (Marquise de Rambouillet)

لقد كانت كاترين دي ڤيڤون Catherine de Vivonne — ماركيزة رامبوييه — ترتاد بلاط الملك هنري الرابع ، ولكنها لم تلبث أن استهجنت ما كان يتميز به من عادات ممجوجة ، وما يدور فيه من أحاديث تتسم بطابع التعالي ، فاحتجبت عنه في عام ١٦٠٧ ، ثم افتتحت « صالونها » الخاص بعد ذلك بخمس سنين . كانت تستقبل ضيوفها في مسكنها الباريسي أو في قصورها الريفية ؛ وظلت على هذه الحال ما يزيد على نصف قرن من الزمان ، وإن كانت حلقاتها الأدبية قد بلغت أوج ازدهارها في الفترة بين عامي ١٦٢٤ و١٦٤٨ .

كانت كاترين دمثة الخلق ، شديدة الكرم ، وفية في صداقتها ، سمحة النفس ، طيبة القلب ، نادرة الذكاء ، عريضة الثقافة .

(١) فيما يتعلق بترجمة حياة موليير وتأثير إنتاجه في تراث الإنسانية ، ارجع إلى « البخيل لموليير بقلم الدكتور علي درويش » بسلسلة « تراث الإنسانية » : الصفحات من ٢٢٨ إلى ٢٤٥ ، من العدد الثالث ، من المجلد الثاني (عدد مارس ١٩٦٤) .

ثم إنها كانت حازمة قوية الشخصية ، فاستطاعت أن تجعل من « صالونها » ملاذاً أميناً للحرية الفكرية ، ومعبداً للذوق السليم ، ومحكمة أدبية يتوقف على أحكامها ذيوع صيت الكُتّاب أو خموده ... ولقد كان يلتقي فيه رجال من جميع المستويات الاجتماعية : منهم الكتاب والشعراء ، ومنهم الضباط ، ومنهم الأشراف ؛ وهم حين يجتمعون تمحي الفوارق بينهم ، ولا يسودهم سوى إحساسهم جميعاً بحبهم للآداب والفنون ، وبجمال الصحبة التي لا يحققها سوى تعاطف مواهب العقول والقلوب جميعاً . كان الكُتّاب — قبل نشأة هذا « الصالون » — يحرص كل منهم على نيل حظوة ملك أو شريف يدعم بها كيانه الأدبي : فالشاعران ماليرب (Malherbe) وراكان (Racan) يتبعان الملك ؛ وفواتير (Voiture) يتبع شقيق الملك ، وغيرهم يتبعون ريشيليو أو غيره من الأشراف . أما ضيوف الماركيزة دي رامبوييه من الكتاب فكانوا يأتون إلى قصرها أحراراً فتستقبلهم جميعاً على قدم المساواة — لمجرد مزاياهم العقلية — مع غيرهم من الرواد الذين ينتمون إلى طبقة الأشراف وكبار رجال الدولة ... ولقد خشي ريشيليو يوماً — كبير وزراء لويس الثالث عشر — مغبة ما يدور من أحاديث في قصر الماركيزة ، وكان كما يُعرف رجلاً مستبداً وضع ضمن عناصر برنامجه في الحكم عزمه الأكيد على تحطيم شوكة الأشراف . . أوفد إليها رسولا — هو الشاعر بواروبير (Boisrobert) — ينبئها أن ريشيليو يحتم عليها أن تطلعه بانتظام على ما يجري بين ضيوفها من أحاديث ، فردت الماركيزة قائلة : « قل للكاردينال إن ضيوفي أسمى خلقاً من أن يبيحوا لأنفسهم القول السيئ عنه في حضرتها » ! . . واستشاط ريشيليو غضباً ، وكاد يطيح بالماركيزة واتباعها لولا تدخل ابنة شقيقته الآنسة دي كومباليه Mlle de Combalet وكانت من رواد صالونها .

لقد أسدى هذا الصالون الأدبي أجل الخدمات إلى الأدب والذوق على السواء ، ومن الخطأ الفاحش أن يقال إنه أشاع الميل إلى الحذلقة في فرنسا ؛ ففضلا عن أنه نصّب نفسه رقيباً على إنتاج الأدباء الذين كانوا — كما لمحتُ — ينتظرون بقلق من قريب أو من بعيد أحكام رواده على مؤلفاتهم . . ابتدع تقليداً كان له أعمق الأثر في سلوك الأفراد ، ألا وهو اختلاط الجنسين . هذا الاختلاط كان من شأنه — في رأي كونت ريديرر (Le Comte Rœderer) « أن يجعل الحديث ينأى عن الملل الذي تسببه أحاديث الرجال ، وعن التفاهة التي تميز أحاديث النساء » !.. والمهم هو أن هذا « الصالون » خلّص الكتابة من امتداد الاباحية التي كانت شائعة في مؤلفات القرن السادس عشر ، كما أسهم في تهذيب الطبائع وفي النهوض بمستوى الذوق واللياقة .

ومن الخطأ الفاحش كذلك أن يُظن أن « صالون » الماركيزة دي رامبوييه بريئ كل البراءة ! فلقد فتح طريقاً أدى التوغل فيه — فيما بعد — إلى نشأة النزوع إلى التحذلق .

ولن يكون صالون « مادموازيل دي سكوديري » Mlle de Scudéry هو الآخر بريئا كل البراءة ، وإن كانت مسئوليته أكبر على كل حال . . . كانت مادلين دي سكوديري روائية بينما كان أخوها چورج شاعراً ... نزحا معاً من « هافر » (Le Havre) إلى باريس حيث خرجا من العزلة التي ميزت صباهما ، فأخذا يترددان على صالون الماركيزة دي رامبوييه ، ويعكفان على الانتاج الأدبي بشطريه — الشعري والقصصي — الذي كان كله يحمل اسم چورج ! . . إلا أن هذا الشاب كان ذا طبيعة حادة ، ثائرة ، ميالة إلى الدسائس ،

فاشترك فى الحرب الأهلية التى قامت إبان الوصاية على لويس الرابع عشر ، الأمر الذى أدى إلى نفيه فى أرضه ... هنا تحررت شقيقته مادلين من سلطانه ، وبدأت تتصرف فى حياتها بشخصية منطلقة بدافع من رد فعل الضغط الذى كان يقيدها .. واقتدت بالماركيزه دى رامبوييه فأنشأت « صالونا » على غرار صالونها وإن كان أقل فخامة ونزوعاً إلى الاهتمام بالأدب الصرف. صحيح أن رواده كانوا يتناقشون فى المسائل الأدبية ، ويتبادلون الأشعار التى تعبر عن عواطف صادقة أو متكلفة ، ولكن اجتماعاتهم كانت — مع ذلك — شبيهة بتلك التى نراها فى الأندية العامة ، وأشبه بتلك التى نسمع عن وجودها فى الأندية الخاصة !. وحرص الرواد على ابتداع لغة رقيقة يتخاطبون بها فى اجتماعاتهم هذه المختلطة ؛ وظل حرصهم هذا يتطور إلى أن دفعهم إلى تغيير أسمائهم بأخرى مستمدة من خيالهم أو من الميثولوجيا (أطلق مثلا على مادلين اسم « صافو » (Sapho)) هنا بدأ التصنع يدب فى علاقاتهم وفى التعبير عن انفعالاتهم ، وفى تصرفاتهم . . وارتأوا يوماً أن يعهدوا إلى زميل لهم هو « بيليسون » (Pellisson) بتدوين كل ما يدور بينهم من أحاديث رقيقة فى سجل أطلقوا عليه « أنبـــاء السبت » (Chronique du Samedi)

وشاءت الأقدار أن يحدث حدثان يؤثران أسوأ التأثير فى سلوك اتباع مادلين دى سكوديرى : أول هذين الحدثين كتاب نشره « نيقولا ديبريوه » (Nicolas Despréaux) عنوانه Tableau de Cébès يصف بلداً خيالياً كل سكانه سعداء . . والحدث الثانى كتـــاب اسمه « وصف رحـــلة إلى مملـــكة الدلال» (Relation de voyage au Royaume de coquetterie) من تأليف « دوبينياك » (L'abbé d'Aubignac) . هذا الكتاب الأخير يتناول بالوصف جزيرة خيالية لها عاصمة يحيط بها « معبد الحياء » ، و « ميدان الملاطفة » ، و « قصر الحظ السعيد ».. وبها ريف يضم مناطق مثل « عجلة الذهب » و « هوة اليأس » . . . الخ . . . وفتن ضيوف حلقات أيام السبت بما تحتويه هاتان القصتان من رموز وأساطير فاندفعوا بشغف إلى تقليد أبطالها ! .. وحدث ذات يوم أن أعلنت مادلين أن جميع ضيوفها أصدقاء لها ولكنهم ليسوا جميعاً أصدقاءها الحنونين ! هنا دب التنافس بين اتباعها ، كل يسعى إلى الظفر بالنوع الأفضل من صداقتها . ولكن كيف ؟ .. إن الطريق وعرة تكتنفها المخاطر من كل جانب ، والسعيد وحده هو الذى يوفق فى المسير حتى نهايتها دون أن يسقط فى هذه الهوة أو تلك ! .. وهنا رُسمت الخريطة التى تحدد معالم هذا الطريق المحفوفة بالأخطار ! كم من المراحل يتحتم على الصديق العادى أن يجتازها قبل أن يصل — إن قُدِّر له أن يصل — إلى « عاصمة الرقة » ، أى إلى مادلين دى سكوديرى ! إن « بلد الرقة » يجرى فى وسطه « نهر الإغراء » الذى يصب فى « البحر الخطر » .. وفى الأفق البعيد تُلمح «الأرض المجهولة » .. ويزخر شطرا المدينة اللذان يحفان بالنهر بقرى عديدة : هنا قرى «الرسائل العذبة» و «الاحترام» و « الأعمال المغلظة » . . وهناك قرى « الطاعة » و « النسيان » و « الأشعار الجميلة » . . الخ وينبغى على الرحالة أن يحذر الوقوع فى « بحيرة عدم المبالاة » التى تقع على مقربة من المدينة ، أو الغرق فى البحر المضطرب الأمواج .. وكل هذا كان يترجم بتصرفات غريبة وملاطفات متكلّفة ، وانتاج أدبى نابع من خيال مفرط .. وتظل مادلين تتابع الرحلة الشاقة التى يقوم بها اتباعها ؛ وحين تدرك أن أحدهم قد اجتاز المحن بسلام وأدرك نهاية الطريق ، تستطيع أن تعلن أنه صار من « رعايا مملكة الرقة » ، وأن تقول له أو تكتب إليه كما كتبت إلى الشاعر المتيم بيليسون Pellisson :

• وأخيراً يا « أكاست » يجب أن أستسلم .

• فإن عقلك قد سحر عقلى
• انى أجعل منك مواطن « الرقة » .
• ولكنى أتوسل اليك ألا تذيع النبأ .

على أن هذا الجنوح الذى انساق إليه « صالون » دى سكوديرى لم يحل بينه وبين إسداء بعض الخدمات الجليلة إلى المجتمع الفرنسى ؛ فلقد ساهم رواده فى تطوير سلوك عصر كان يتسم بالفظاظة بتهذيب عادات أبنائه . ويرجع الفضل فى ذلك إلى إخضاعهم النزعات المادية إلى نوع من المثالية . ثم إنهم ساهموا كذلك فى تنقية اللغة الفرنسية وتثبيت أصولها . ومن الخطأ – من ناحية أخرى – أن يُظن أن مادلين كانت تدعو إلى استرسال المرأة فى العلوم المجردة التى تحيد بها عن الرسالة التى خلقت من أجلها ، وتدفع بها إلى تيار التحذلق فى التعبير والتصنع فى التصرفات : تقول فى قصتها « Grand Cyrus » : « إن ما أريد أن تتعلمه المرأة قبل كل شىء هو ألا تتكلم كثيراً عما تعرفه جيداً، وألا تتكلم إطلاقاً عما لا تعرفه ... أريد ألا تكون مفرطة فى العلم أو مفرطة فى الجهل ، وأن تعنى بعقلها بقدر عنايتها بشخصها » ... سوف نرى أن موليير لا يختلف عنها فى رأيه فى تعليم المرأة ورسالتها فى الحياة ، حين نحلل « النساء العالمات » .

الشىء الجدير هنا بالذكر هو أن « الصالونين » الأدبيين اللذين تحدثنا عنهما فتحا آفاقاً بعيدة أمام نساء عديدات لم يكن من طراز « الماركيزة دى رامبوييه » بل ولا من طراز « مادلين دى سكوديرى » ، فى باريس وفى الأقاليم على السواء .. نساء أُعجبن بالقدوة ولكن أسأن الاقتداء ، قلدن فانحرفن فى التقليد .. هؤلاء النساء هن اللآتى وقعن فى الشطط بترويج بدعة الحذلقة،وهن اللآتى دفعن موليير إلى إعلان الحرب ! لقد هزأن بالطبيعة ، وبالحقيقة الصريحة البسيطة ، فعكفن على البحث عن كل ما هو نادر وغريب ، فى ألفاظهن وحركاتهن على السواء . وانتشرت عدواهن فى المدن والقرى بشكل كان ينذر المجتمع الفرنسى واللغة الفرنسية بأوخم العواقب . كانت تعابيرهن تزخر بالاستعارات والكنايات المثيرة للسخرية : كن مثلا يسمين القمر « مشعل الصمت » – والأسنان « أثاث الفم » – والشمعة – « مكمل الشمس » – والمرآة « مستشار الأناقة » – والخدين « عرشىّ الحياء » ... الخ وإذا كانت بدعة الحذلقة قد أغنت اللغة الفرنسية بما بقى فيها على مر الزمن من تعابير كهذه « يهذب الأسلوب » – « يبسط مسألة على بساط البحث » – « يقنّع الفكرة » أى يسىء تفسيرها ... الخ ، فن المؤكد أن الخسارة التى لحقت باللغة كانت تفوق هذا الغنى ، إذ أن المتحذلقين والمتحذلقات استبعدوا – باسم السمو ! – العديد من الألفاظ السهلة والمعبرة متندين « بوضاعتها » ... ويمكن القول إنهم استبدلوا الألوان بالصفاء !

وعاد موليير إلى باريس فى عام ١٦٥٨ بعد أن ظل يتجول بفرقته فى الأقاليم خلال ثلاثة عشر عاماً كانت مليئة بالتجارب التى عركته وصقلت مواهبه . كان عليه أن يحاول فرض نفسه وفرقته على جمهور العاصمة الذى خذله فيما مضى ، وزج به فى غياهب الريف .. كيف ؟ بفن جديد ، أو بفن متطور يرقى إلى مرتبة الكوميديا الحقيقية ، أو يسعى إلى بلوغ هذه المرتبة بالابتعاد – على الأقل – بخطى واسعة من الملهاة الهزلية أو الفارس La farce ، وهى النوع الذى كان يقدمه فى مدن الأقاليم .. وواتته الظروف إذ وجد فى بدعة العصر – الحذلقة – مادة خصبة لمسرحية قوية تكفل له بنجاحها البقاء فى باريس . ألف مسرحية « المتحذلقات المضحكات » من ثلاثة فصول بالنثر ، ومثلها للمرة الأولى فى ١٨ نوفبر عام ١٦٥٩ بمسرح « بتى بوربون » (Petit-Bourbon) [1] . لم ترتفع

(١) انظر ملخص هذه المسرحية فى المرجع السابق ، ص ٢٢٣

هذه الملهاة إلى مستوى الكوميديا الحقيقية ، ولكنها لم تهبط إلى مستوى « الفارس » ؛ كانت بين بين وإن بشرت بميلاد فن موليير الأصيل ... الأمر الذى يعنينا فى هذا الصدد هو أن موليير أعلن فيها الحرب على المتحذلقات ، وأنها أحرزت نجاحاً يُعتبر كبيراً بالنسبة للعصر ، إذ مُثّلت خمساً وأربعين مرة ، وأن هذا النجاح أثار حفيظة معسكر المتحذلقين والمتحذلقات – وكانت بينهم عناصر ذات نفوذ – فكادوا لصاحبها ، ووفقوا فى انتزاع قرار بوقف تمثيلها، وإن كان تنفيذ هذا القرار لم يستمر سوى خمسة عشر يوماً . إلا أن هذا النجاح لم يقض على « عدوى الوباء » الذى كان قد استشرى فى أوصال المجتمع الفرنسى . وأدرك موليير على مر السنين أن ضربته لم تكن مميتة ، فأمسك من جديد بهراوته الغليظة وهوى بها بعنف على رؤوس تلك الأفاعى التى تنفث السم فى العقول والألسنة على السواء . كانت معركته الثانية الحاسمة فى « النساء العالمات » ، بعد ثلاثة عشر عاماً من معركته الأولى المترفقة بعض الشىء فى « المتحذلقات المضحكات » .

(٢)

أهم شخصيات مسرحية « النساء العالمات » هى برجوازى طيب يدعى « كريزال » (Chrysale) ؛ وزوجته « فيلامنت » (Philaminte) ؛ وبنتاهما «ارماند» (Armande) و «هنريت» (Henriette) ؛ وعم هاتين الفتاتين « اريست » (Ariste) ؛ وعمتهما « بيليز » (Bélise) ؛ ومحب هنريت الذى يسعى إلى الزواج منها « كليتاندر » (Clitandre) ؛ ومتحذلق يسمى « تريسوتان » (Trissotin) ؛ وعالم يدعى « ڤاديوس » (Vadius) ، وخادم تسمى « مارتين » (Martine) .

الموضوع هجاء ضد التحذلق عند النساء .. والحركة تدور حول مشروع زواج هنريت وكليتاندر .. والحوادث تنجم عن نوعين من الجهود : الجهود التى يبذلها الثلاثى المتحذلق (فيلامنت وأرماند وبيليز) من أجل تزويج هانرييت من تريسوتان ، وتلك التى يبذلها الثلاثى المعتدل (كريزال واريست ومارتين) بغية ضمان زواج هانرييت من كليتاندر . . والعقدة تتكون فى الفصل الثانى حين يرتضى كريزال – دون علم زوجته – عقد قران ابنته هانرييت على محبوبها كليتاندر .. وهذه العقدة تُحل بفضل حيلة يأتى بها اريست فيتم الزواج على الوجه الذى يبتغيه الفريق المعتدل :

الفصل الأول : كريزال وزوجه العالمة فيلامنت لهما ابنتان : أرماند، وهى متحذلقة كأمها، وهانرييت، وهى رزينة عاقلة متواضعة .. ويسعى كليتاندر أولا إلى الزواج من الأولى ، ولكنها لا تستجيب لعواطفه، وتنفره بسلوكها المتصنع ، فيشيح بوجهه عنها ويوجه اهتمامه إلى شقيقتها الصغرى . . ويحاول المسكين أن يجتذب عطف بيليز كى تتدخل لصالحه لدى أم هانرييت ، إلا أنها – وهى المتحذلقة الثالثة فى المسرحية – تنساق مع خيالها الذى يهيىء لها أن كليتاندر يغازلها ، وانه يصرح لها بحبه !

وأهم مشاهد هذا الفصل هو المشهد الأول الذى يدور فيه بين الشقيقتين حديث طويل عن الزواج والحب الأفلاطونى يخلق فرصة الوقوف على التناقض بين أسلوبيهما فى التفكير وسلوكهما فى الحياة ... والمشهد الثالث الذى يعبر فيه موليير – على لسان كليتاندر – عن رأيه فى تعليم المرأة (سنناقش هذا الرأى بعد حين) .. والمشهد الرابع الذى حرص موليير على أن يختتم به الفصل إذ أدرك أن ملهاته افتقرت إلى الكوميديا فى المشاهد السابقة ؛ انه يبرز لنا بيليز بحذلقتها الحمقاء التى تملأ خيالها بالأوهام ، وهى تضحكنا بحديثها مع كليتاندر ؛ ويزيد من سخريتنا

منها أن كليتاندر يدعها تمادى فى اعتقادها أنه يحاول الظفر بقلبها .

الفصل الثانى : يتوسط اريست لدى شقيقه كريزال كى يزوج ابنته هانرييت من كليتاندر ، ويرتضى الرجل الطيب هذا المشروع ، ويتعهد بأن يعمل على انتزاع موافقة زوجته عليه .. ويحدث أن ترتكب الخادم مارتين بعض الأخطاء النحوية فى حديثها مع فيلامنت فتطردها هذه الأخيرة من وظيفتها بالرغم من معارضة زوجها الذى كانت احتجاجاته وجلة متخاذلة .. وما ان يحاول كريزال اثارة موضوع زواج هانرييت حتى تسرع فيلامنت فتنبئه أنها اختارت لابنتهما زوجاً كفئاً هو تريسوتان !

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد السادس الذى يصور سخط فيلامنت على خادمتها مارتين . إن زوجها يحاول عبثا تهدئتها ، ولكنها تأبى أن تستجيب لرجائه ، لأن مارتين خدشت سمعها بما أتت من خطأ فى النحو !. إن جرم المسكينة فى نظرها أشنع من سرقة إحدى الأوانى الفضية ! ... والمشهد السابع الذى يتكلم فيه كريزال بإسهاب عن « النساء العالمات » : لقد رضخ صاغراً لهوى زوجته التى طردت مارتين ، ثم جمع شتات حزمه فانبرى يصب لعناته على عته النساء المتعالمات .. ولكنه يظل – بالرغم من ثورته – ضعيفاً متخاذلا أمام زوجته المتجبرة التى لا يجرؤ على مهاجمتها ، فلا يوجه كلامه إليها، وإنما إلى أخته بيليز.

الفصل الثالث : يقبل تريسوتان ويقرأ مقطوعتين من الشعر تثيران إعجاب فيلامنت وتحمسها فتقرر إنشاء أكاديمية ! ويأتى ڤاديوس فيقدمه تريسوتان إلى المتحذلقات بوصفه يجيد اللغة اليونانية فتنهلن عليه بالقبلات « من أجل حب اللغة اليونانية » !..ويتبادل تريسوتان وڤاديوس عبارات المديح ، ثم يحدث ما يجعل الجو يكفهر بينهما فيكيل كل منهما للآخر أقذع السباب ! .. ويدفع فيلامنت إعجابها بتريسوتان إلى أن تعرض عليه الزواج من ابنتها هانرييت ... بينما يستجيب كريزال لرغبة أخيه أريست فيقرر أن يكون زواج ابنته من كليتاندر .

وأهم مشاهد هذ الفصل : المشهد الأول الذى يفتتح به موليير فصلا مكرساً كله لتحطيم المتحذلقين والمتحذلقات .. إننا نشهد فيه تريسوتان للمرة الأولى، ونعجب للحفاوة البالغة التى يُستقبل بها من المتحذلقات الثلاث اللآئى يزجين إليه المديح بعبارات جوفاء بالرغم من فخامتها المثيرة لأشد أنواع السخرية ... إن «أكاديمية» هؤلاء المتحذلقات تستقبل « مواوداً جديداً » فى شخص تريسوتان ! وتهم هانرييت بمغادرة المكان ، ولكن أمها تأمرها بالانتظار لأن لديها أمراً هاماً تريد اطلاعها عليه (مشروع تزويجها من تريسوتان) . ... والمشهد الثانى الذى يقدم فيه تريسوتان وجبة من أشعاره إلى المتحذلقات الجائعات ، وجبة من بين عناصرها « طبق يحتوى على ثمانية أبيات » ! إنهن يتناولنها وهن « يمتن من اللذة » ... والمشهد الخامس الذى يصور استقبال ڤاديوس ، والذى يتبادل فيه هذا الأخير وتريسوتان أسخف أنواع المديح ، ويرفع كلاهما الآخر إلى مرتبة تسمو على مرتبة هوراس وتيوقريط وڤرچيل !

الفصل الرابع : لا تغتفر أرماند هجر كليتاندر لها ، فتعمل على إثارة حفيظة أمها ضده ؛ ولكنه يتناول الدفاع عن قضيته التى هى فى نفس الوقت قضية هانرييت ؛ يتناول الدفاع عنها أمام فيلامنت، ضد أرماند أولا ، وضد تريسوتان بعد ذلك . ويتوتر الجو توتراً عنيفاً لأن فيلامنت مصرة على تزويج هانرييت من تريسوتان ، بينما يعلن كريزال فى قوة تفضيله كليتاندر .

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد الثالث

الذى يهوى فيه موليير بسوطه على الحذلقة . الصراع ينشب بين تريسوتان وكليتاندر الذى يستغله لتحطيم كبرياء المتحذلقين والتنديد بغرورهم . إنه يتكلم باسم موليير .

الفصل الخامس : تستدعى فيلامنت موثق العقود ليعقد قران هانرييت على تريسوتان رغما عن الفتاة وأبيها ، ويأتى أريست ويعلن نبأ إفلاس كريزال ، فينسحب تريسوتان بدافع من أنانيته وسوء نيته وخسة طبيعته ، بينما يظل كليتاندر وفياً راسخاً على عهده . وهنا يتكلم أريست من جديد معلناً أن النبأ كان باطلاً أراد به أن ينزع القناع عن وجه تريسوتان الدميم ليظهره على حقيقته .. ثم ينتهى الأمر بزواج كليتاندر من هانرييت .

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد الثالث الذى يصل فيه موثق العقود : إن فيلامنت وبيليز تحضانه على أن يستعمل فى صياغة عقد الزواج أسلوباً منمقاً بدلاً من ذلك الأسلوب التقليـــدى « الهمجى » ... والمشهد الرابع يواجه طبيعة المتحذلق الدنىء تريسوتان بطبيعة المحب الوفى كليتاندر . أما الأول فيُفجع فى طموحه المادى حين يسمع نبأ الكارثة (المزعومة) التى حلت بأسرة هانرييت ، وأما الآخر فتظهر أصالة معدنه ، ويتجلى سمو خلقه حين يظل متمسكاً بالزواج من محبوبته ، وحين يعرض على أسرتها المنكوبة وضع ثروته تحت تصرفها .

(٣)

« النساء العالمات» امتداد — كما قلنا — «للمتحذلقات المضحكات » . ويبدو أن موليير لم يكن هو نفسه راضياً عن ملهاة عام ١٦٥٩ ، التى ألفها فى فترة قصيرة من ثلاثة فصول بالنثر ، والتى جاءت وسطاً بين الفارس والكوميديا الحقيقية ، فلقد قال الكاتب الكوميدى العملاق بعد أن أتم كتابتها : « آه ! ليت كان عندى الوقت الكافى ! . . » . . . وظل يهادن المتحذلقين والمتحذلقات مهادنة لا براعة فيها ، إذ كان يتربص لهم فى خفاء ، ويتحين الفرصة ليبطش بهم بطشاً يخلص المجتمع من تأثيرهم الوبيل . والجدير بالذكر هو أن مهمة موليير فى « النساء العالمات » كانت شاقة للغاية ، فلقد انقضى على ضربته الأولى فى « المتحذلقات المضحكات» ثلاثة عشر عاماً استطاع خلالها أعداء المنطق والصواب والاعتدال أن يرفعوا رؤوسهم من جديد ، بل وأن يطوروا حذلقتهم تطويراً هداماً : لم تعد المتحذلقات تكتفين بتنميق الألفاظ وبالإمعان فى مناقشات بيزنطية عن الحب ، وإنما زاد طموحهن فصرن يكرسن كل أوقاتهن للتوغل فى العلوم والميتافيزيقا توغلا أفقياً يمنحن ثقافة ضحلة تضاعف غرورهن ، وتقوى نزوعهن إلى التصنع. . كان لا بد إذن من أن يلقن درساً جديداً ، ولم يكن هناك أقدر من موليير على تسديد الضربة القاضية اليهن . . إن مسرحية « النساء العالمات » عمل رزين لم يتعجل صاحبـــه فى انجازه ؛ ويؤكد « دونو دى فيزيه » (Donneau de Visé) أن موليير صرف فى كتابتها أربعة أعوام لتجىء متقنة فى صياغتها ، فعالة فى تأثيرها . إن فصولها الخمسة بالشعر تتناول موضوعاً من أشق الموضوعات من الوجهة المسرحية : فالبخل والنفاق مثلا تنجم عنهما مواقف درامية تصلح للمسرح ، أما الحذلقة والتكلف فمن العيوب الأدبية التى تناسب الهجاء . وتوفيق موليير فى « النساء العالمات » يدل على تمكنه العبقرى من فنه الأصيل . لقد مُثِّلت مائتين وخمس عشرة مرة فى عهد لويس الرابع عشر ، وزاد هذا العدد ألفاً واربعمائة وأربعا وخمسين مرة فى الفترة الواقعة بين عامى ١٦٨٠ ، ١٩٥٢ . لقد قارنت آخر أجمل أيام فى حياة موليير .

(٤)

هنـاك تشابه بين « النسـاء العالمات » وبعض مسرحيات معاصرة لها لابد أن موليير قد قرأها وتأثر بها ، وإن جاءت كوميدياه مبتكرة تحمل طابع شخصيته .

من المؤكد أنه قرأ ملهاة « المجنونين » للشاعر « جان دماريه » (Jean Desmarets) الذى كان حظى ريشيليو . هذه الملهاة من أولى الكوميديات الفرنسية التى تستقى مادتها من دقة ملاحظة المؤلف .. كان دماريه قد ارتاد طويلا « الصالونات » الأدبية ، فكتب ملهاته التى هجا فيها كلف المتحذلقات بالشعر والعلوم ، وتهويلهن فى التعبير ، وأساليبهن المفرطة فى التعقيد .. إلا أن هذه المسرحية لاعقدة فيها ، وهى لا تعدو أن تكون سلسلة من المشاهد الهازلة المتتابعة ... ربما تأثر بها موليير فى تحليله شخصية « بيليز » (Bélise) التى لا تهبط — مع ذلك — كل الهبوط إلى درجة الأسفـاف الذى ترسف فيه هسبيرى (Hespérie) فى ملهاة « المجنونين » . لنمنح هذه دقيقة تهذى فيها :

• إنى أحس دائماً بقلوب تهفو حولى ،
• وبتنهدات متصلة ترن فى أذنى .
• الآمال العديدة تنطلق لتحف بى كالنحل ،
• والعبرات تسيل عند قدمى كالسيول .

ولابد أنه تأثر كذلك بملهاة « الوفى » للكاتب الكوميدى « بيرلاريفيه » (Pierre Larivey) : إن موقف « چوس » (Josse) فيها الذى يؤنب خادمه على اساءتها فى كلامها إلى قواعد النحو ، يذكرنا فى « النساء العالمات » بموقف « فيلامنت » التى تطرد « مارتين » من خدمتها لأنها تنفر أذنها بما تحدث فى كلامها من اخطاء نحوية كذلك .

وربما تأثر أيضاً بمسرحية « أكاديمية النساء » « لشابزو » ((Chappuzeau) ، فهناك شبه بين شخصية « اميلى » (Emilie) فى هذه المسرحية وشخصية « فيلامنت » (Philaminte) فى « النساء العالمات » ، وإن كانت الأولى أكثر سطحية وتفاهة وأقل اعتزازاً وصلفا من الثانية .

ولكن من المسلم به أن موليير تأثر بكوميديا « أصحاب الأكاديمية » (La comédie des Académistes) « لسانتيفرمون » (Saint-Evremond) ، فان فيها نزاعاً بين عالمين يُدعى أحدهما « جودو » (Godeau) ، ويُدعى الآخر « كولتيه » (Colletet) لاشك فى أن موليير قد استعار منه كثيراً من العناصر التى غذّى بها مشهد المشاجرة التى حدثت — فى الفصل الثالث من « النساء العالمات » — بين المتحذلق تريسوتان والعالم المتفقه فى اللغة اليونانية ڤاديوس .

(٥)

من الصعب أن يُتحدث عن ادوار كبرى معينة فى « النساء العالمات » ، فلقد حشد موليير فى هذه المسرحية أكبر عدد ممكن من الشخصيات الهامة ، وهى من هذه الوجهة نادرة بين روائعه .. كان فى كثير من مسرحياته — يركز جل اهتمامه على دور أو دورين من بينهما ذلك الذى سيؤديه بنفسه على على خشبة المسرح .. أما « النساء العالمات » ، ففضلا عن الدراسة السيكولوجية الهامة التى تحتويها ، تضم أدواراً متساوية تقريباً من حيث القيمة المسرحية بفضل التوازن المكفول بينها .. هذه المسرحية تستمد اسمها من طبيعة الثلاثى فيلامنت — ارماند — بيليز ، الأمر الذى يدعو إلى الظن — لأول وهلة — أن هـذه الشخصيات الثلاث هى الرئيسية . ولكن لاجرانج (Lagrange) — أحد ممثلى فرقة موليير — يدون فى « سجله » أن الكاتب الكوميدى الكبير منح مسرحيته فى البداية

اسم « تريسوتان » ، الأمر الذى يدل على أنه كان يشعر بأن دور هذا المتحذلق لايتضاءل أمام أدوار زميلاته المنحرفات الثلاث ! ، أو أن تريسوتان هذا يشبه فى نفاقه « طرطوف » Tartuffe ولذا فيمكن اعتباره هو الآخر دوراً هاما . ثم دور « كريزال » مثلا : انه يُستوعَب فى ٢٣٠ بيتاً من الـ ١٧٨٠ التى تتضمنها المسرحية ، ومع ذلك فمن الخطأ أن يقال إنه دور ثانوى.. ثم دور كليتاندر : أيمكن أننقول عنه إنه ضعيف الأهمية وهو الذى يحدد آراء موليير فى تعليم المرأة فضلا عن السند الذى يمد به احداث المسرحية المتعلقة بزواج هانرييت والتى تنتهى بنزع القناع عن وجه تريسوتان ؟ لقد أشرنا إلى التوازن بين أدوار المسرحية المختلفة ، ينبغى القول الآن إن هذا التوازن يتحقق بفضل تنظيم الصفوف من أجل المعركة ! فالمسرحية تضم فريقين متكافئين من حيث العدد والقوى ، وان اختلف نوع هذه القوى ؛ فريقين متعارضين يتحفز كل منهما للانقضاض على الآخر : فيلامنت – ارماند – بيليز – تريسوتان – ڤاديوس من ناحية...وكليتاندر –اريست – كريزال – هانرييت مارتين ، من ناحية أخرى .. الفريق الأول يعتمد على قوة الحذلقة ، والفريق الآخر يستند إلى المنطق والاعتدال ... ثم تُسمع الصفارة التى تعلن بدء المباراة فتتلاحق فيها الضربات ، وتستمر حتى نهايتها ؛ ونهايتها انتصار الصواب .

لنستعرض أعضاء كل من هذين الفريقين :

فيلامنت (Philaminte) متحذلقة «غير متفرغة» – إن جاز القول – على عكس ابنتها ارماند ؛ فهى زوجة وأم لفتاتين : ودورها معقد ولكنه مع ذلك يظل متماسكاً حتى نهاية المسرحية . . . لقد أفقدتها حذلقتها ومشاريعها « العلمية » أنوثتها إلى حد كبير : فإن فى بيتها « معملا للطبيعيات » وتيليسكوب ؛ وهى تعتزم إنشاء « أكاديمية » علمية ! ، ثم إنها – من ناحية أخرى – تستبد بزوجها ، وتزرى بسعادة ابنتها هانرييت ، الأمر الذى يجعل منها امرأة لا تطاق بالرغم من تميز شخصيتها ببعض اتجاهات لها قيمتها : فهى غنية ولكنها تحتقر المادة ، ولم يحدث فى سلوكها ما يدل على أدنى انحراف عن هذا الاتجاه : فهى تحرص على تزويج ابنتها هانرييت من تريسوتان الذى لا يملك ثروة ، لا لشىء إلا لأنه متحذلق ، أى متمتع بمزايا عقلية لها تقديرها فى مفهومها .. وحين يعلن «اريست» – خطأ – نبأ خسارة قضية كبيرة لها ستفقد معها ثروة كبيرة ، تتلقى الخبر بهدوء وصفاء نفس ، بل وتعيب على زوجها إفراطه فى التأثر بوقع الكارثة .. وحين يحيد تريسوتان عن مشروع زواجه من هانرييت إثر إعلان ذلك النبأ لا تأسف على إخفاق مشروع كانت ترى – بعقليتها المنحرفة – أن فيه سعادة ابنتها ، وإنما تأسف على انخداعها فى رجل كشفت الظروف عن تعلقه بالماديات ، فتقول عنه :

- لقد كشف عن نفسه المرتزقة
- وإن ما أتى من تصرف لبعيد عن الفلسفة

هى إذن تؤمن بتأثير الفلسفة فى النفوس تأثيراً حسناً ؛ ربما كانت على صواب ، ولكن الشطط فى تعميمها هذا الحكم .:. وتظل فيلامنت مخلصة لاتجاهها المزرى بالماديات حتى النهاية كما قلت ، فعندما يضع كليتاندر ثروته تحت تصرفها ، تجد فى تصرفه هذا لفتة كريمة تتأثر بها أعمق التأثر ، وتقدرها حق قدرها ، لا على أنها لفتة مادية فى ذاتها ، ولكن على أنها دليل على احتقار صاحبها هو الآخر للمال . إنها تشعر حينئذ بأن كليتاندر قد نجح فيما أخفق فيه تريسوتان ، هنا ترتضيه زوجاً لابنتها ! وفيلامنت هى التى ترفع راية الثورة فتطالب بقوة تفوق قوة ابنتها ارماند بالمساواة بين الرجل والمرأة أمام العلم ، تقول :

• وأريد أن أثأر لنا جميعاً — ما دمنا
• فى هذه المرتبة الحقيرة التى يضعنا فيها الرجال —
• من قَصر نشاط مواهبنا على تفاهات ،
• وغلق باب المعارف السامية أمامنا

• • •

وإرماند شخصية معقدة هى الأخرى ؛ إنها مثال للمثقفة التى لا تجد كل سعادتها إلا فى ارضاء العقل ، من هنا نجدها تحتقر — مثل أمها — جميع النزعات المادية . صحيح أن لديها بقية من ميل إلى كليتاندر ، وصحيح أن الغيرة تعضها كما تعض أية امرأة ، ولكن هذه الغيرة لا تأتيها من قلبها المنكوب ، وإنما من شعورها بأن كرامتها قد أمتهنت بسبب صد كليتاندر ... وملامح العالمة فيها تختلط بملامح المتحذلقة : فهى تتحدث عن نظريات ابيقور وديكارت ، وهى تضع الشعار الذى يحدد أهداف « أكاديمية » أمها ، فتقول :

• سوف نكون بقوانيننا الحكام على المؤلفات .
• وبقوانيننا سيُرفع إلينا كل شئ ، من شعر ونثر

. . . .

• وسندرك أننا نحن اللآتى نُجدن الكتابة .

إنها إذن قوية الثقة فى نفسها ، وفى بنات جنسها ، وهى بذلك تشبه أمها . على أن درجة الثقة التى تتضح من كلامها لا تباح لفتاة فى سنها .. ولكنها — بقلبها الجاف — تخطت سن الشباب ! .. لقد فقدت كل معالم الأنوثة ، ونحن نحس أنها ستظل فتاة عانساً طيلة حياتها .. إنها لا تتعدى — فى بعض الأحيان — حدود الصواب فى كلامها ، ولكنها تنظر شذراً إلى من يخالفها فى الرأى ؛ وهذه الغطرسة هى أحد عناصر عديدة فى شخصيتها لولاها لكانت — فيما يبدو — دمثة الخلق ، سامية النفس : فحذلقتها تفقدها الصراحة وتجرها إلى التصنع ؛ وإفراطها فى التظاهر بالاحتشام يسلبها نضرة قلبها ويقضى قضاء مبكراً على شبابها ، وغيرتها المنحرفة تجعل منها شريرة تكن لكليتاندر بل ولأختها هانرييت أحط أنواع الضغينة .

• • •

أما « بيليز » (Bélise) فهى فتاة عاطفية عانس تملأ بعتهها فراغ حياتها . لقد قرأت كثيراً من القصص وهيأ لها خيالها المنحرف فى خصبه أنها بطلتها جميعاً ، فأخذت تتصرف على هذا الأساس . وفكرة «البطولة» هذه هى الوحيدة التى تسيطر عليها : إنها كما يقول علماء النفس Monomane . عاطفيتها تجتذب المحبين الذين لا يلبثون أن ينفروا منها بسبب تكلفها المفرط وما تفرض على عواطفهم من قيود تنم عن خرق . والواقع انها أكثر خرقاً من فيلامنت وأرماند . ولقد أفسدت حذلقتها عليها عقلها وأحاسيسها ، وجعلتها تنأى عن الواقع . إنها تعيش فى عالم خاص . الزواج بالنسبة إليها نهاية لحب طويل متعدد المراحل لا يباح فيه للمحب أكثر من نظرات حارة معبرة تكون وسيلته الوحيدة فى التفاهم ! أما إن سولت له نفسه بمصارحتها بحبه فانه يستحق الطرد توا من أمامها عقاباً له على خدش حيائها !

• • •

بقى من هـــذا الفريق تريسوتان (Trissotin) وڤاديوس (Vadius) : أما الأول فذو عقلية ضحلة ونفسية وضيعة . وهو فى خسته يشبه طرطوف (Tartuffe) [١] ؛ وهو مثله يعكر صفو أسرة بأكلها . ولكنه ليس أحمق كما يظنه كليتاندر ، فهو لا ينسى منفعته الشخصية ، بل يحسب ألف حساب

(١) المرجع السابق .

لتحقيقها : « يتملق الأم ليصل إلى ابنتها » . ويتملق الابنة ليصل إلى مهرها » كما يقول « نيزار » (Nisard) ... وأما الآخر فهو على قدر وافر من العلم ، وهو يجيد اللغة اليونانية بل واللغة اللاتينية كذلك . إلا انه غير لبق فى حديثه ولامهذب فى تصرفاته . صحيح أنه متحذلق مثل تريسوتان ، ولكنه لا يشبهه فى سوء نياته وسواد طويته . حذلقته لاتحدث اضراراً لأنها لا تخفى وراءها طموحاً آثماً يرنو إلى هدم مشروع زواج كليتاندر من هانرييت ، كما فعل تريسوتان ليحقق اطماعه على الأنقاض . انهما مع ذلك ينتميان إلى معسكر واحد وإن كانا — فى لحظة من اللحظات — قد نسيا زمالتهما العقلية فعمدا الى التراشق بالسباب ، وهنا الأثر الكوميدى الجوهرى الذى أراد موليير أن يحدثه حين جمعهما فى مكان واحد .

أصحيح أن موليير قصد بتصويرهاتين الشخصيتين النيل من الكاتبين المعاصرين له «كوتان » (Cotin) و« ميناج» (Ménage) ؟ كل شئ يحمل على الرد بالايجاب ... يقال إن مشاجرة كلامية وقعت فعلا بين كوتان وميناج فى قصر لكسمبورج أمام « مدموازيل دى لونجفيل » Mlle de Longueville ، وأن بوالوهو الذى روى قصتها لموليير . حدث أن القى كوتان أمام سيدة القصر مقطوعة نظمها عن حمى كانت تعاودها كل أربعة أيام . وحظيت هـــذه المقطوعة باعجاب الحاضرين ، ثم أتى ميناج فعرضتها عليــه مدموازيل دى لونجفيل ، وإذا به يعلن أنها رديئة . هنا نشب بينه وبين كوتان جدل عنيف تخلله سباب ثم انتهى بالتصالح . ومرت فترة ، وألف كوتان مقطوعة من أربعة أبيـــات عن صمم « مدموازيل دى سكوديرى » فتحركت الضغينة فى نفس ميناج الذى رد عليه بأبيات لاتينية قال له فيها :

« إنها ليست صماء ، ولكنها تود أن تكون كذلك حين تقرأ أبياتك الرديئة » ... ولسنا نحرص هنا على سرد تطور الخصومة بين هذين الشاعرين ، فكل ما يعنينا أن نعرف سر تصدى موليير لها فى « النساء العالمات » : يقال إنهما أساءا الكلام عنه أمام « ماركيزة رامبوييه » ، وحاولا الايقاع بينه وبين « دوق مونتوزييه » (Duc de Mauntausier) محاولين أن يُدخلا فى روع الدوق أن موليير صور ملامحه الخلقية فى مسرحية « المتزمت » .. وأن كوتان كان أعنف من ميناج فى تهجمه على أمير الكوميديا ومهنته على السواء ، فلقد قال فى كتابه « هجاء الأهاجى » (Satire des Satires) :

« بماذا يمكن أن نرد على أناس ظهر أنهم أخساء حتى تبعا للقواعد اللادينية ؟ ماذا يمكن أن نقول ضد هؤلاء الذين لا نستطيع أن نتهم بشئ أسوأ من أسمائهم ؟ »

كانت مسرحية « النساء العالمات » إذن فرصة مواتية أمام موليير للثأر من غريميه . ولقد كال لهما بدل الصاع صاعين : يقال إن فكرة السعى وراء مهر هانرييت فى دور تريسوتان ترمز إلى حقيقة مؤداها أن كوتان كان يتطفل على الطبقة الارستقراطية — ويستجدى معونة الملك . . ويقال أيضاً إن موليير بلغ فى عنفه أن اشترى بعض ملابس غريمه القديمة وجعل «لاتوريليير» (La Thorillière) يظهر بها على خشبة المسرح ، وهو الذى كان يؤدى دور تريســوتان فى تمثيلية «النساء العالمات » لتستحيل تكهنات النظارة إلى يقين ! ... الشئ الجدير بالذكر هو أن النقد لا يزال يعيب على صاحب المسرحية أنه جر إلى خشبة المسرح شخصاً حياً مثل به أشر تمثيل ، فاضحك الناس عليه بملء أشداقهم ... على أن هذه الصرامة لاتبرر الأخذ برأى فونتنبر الذى ادعى أن مسرحية « النساء العالمات » أودت بحياة كوتان ، وزجت به إلى القبر قبــل

الأوان !... كيف ؟ لقد توفى كوتان فى عام ١٦٨٢ ، أى بعد تمثيل هـــذه المسرحية بعشرة أعوام ، وحين كان قد بلغ الثمانية والسبعين من عمره .. من يدرى ؟ فربما كانت هذه المسرحية — على العكس — سبباً فى إطالة إقامته فى هذه الدنيا ! فلقد اضطرته إلى الاختفاء عن أنظار الناس ..

أما « ميناج » (Ménage) فقد قابل تعريض موليير بغير مبالاة لموه على من يتساءلون إن كان هو المقصود حقيقةً فى دور « ڤاديوس » (Vadius) ! بل ذهب فى فلسفته إلى هذا الحـــد الذى سنراه : « سألته ذات يوم « مدام دى مونتوزييـــه » (Mme de Mauntasier) قائلة : « ماذا ؟ أتقبل أن يمثَّل بك هذا السفيه ؟ — فرد عليها : « سيدتى ، لقد شاهدت هذه الكوميديا (النساء العالمات) ، إنها رائعة لايجد فيها المرء أى موضوع للنقد » !

• • •

كيف صور موليير شخصيات الفريق الآخر ، فريق الصواب والحكمة العملية المتصدى للحذلقة والغلو؟

« كريزال » (Chrysale) رجـــل قلق فى وضعه العائلى ، إنه يئن فى كل لحظة من وجوده فى وسط يزخر بالمتحذلقين ولاسيا بالمتحذلقات . ومع ذلك فهو يشبههن من حيث أنه لا يلتزم الوسط العدل ، بل يغلو فى آرائه التى يقف بها فى الطرف الآخر من طرفَى النقيض . هم لايؤمنون — إن صدقا وإن كذبا — إلا بالمعنويات ، وهو لا يؤمن إلاّ بالماديات . صحيح انه يشيد بالروح العائلية التى تكفل للأسرة التماسك ، ولكنه يفكر بعقلية أجداده ؛ فلو أنه اعتقد أن المرأة المثالية ليست هى تلك التى تغوص فى بحر العلم لتتشدق بعد ذلك بما انتزعته من أعماقه من معارف لكان معتدلا فى رأيه ، وهو يعتدل فعلا فى هذا الرأى حين يعلن أن هذه المرأة المثالية هى تلك التى تعنى بشئون بيتها وتوفق فى إسعاد من فيه ، وتسهر على تربية أولادها... ولكنه لا يلبث أن يتخطى حدود المنطق ، جهلا منه بناموس التطور : إنه يندد بالعلم تنديداً مطلقاً ، لا بدافع من رغبته فى التصدى للمتحذلقات ، وإنما من يقين نابع من قصر نظره ، إذ أنه يكرر آراءه فى هذا الصدد المرة تلو الأخرى . ومنطقة السقيم يقترن بذوق فج يشكل طريقته فى التعبير بنوع من البدائية . إنه أبعد من أن يكون الناطق بلسان موليير فى مسرحية « النساء العالمات » .

ثم إنه ضعيف الشخصية ، يبتلع عادةً تفاهات أهل بيته من المتحذلقات ، ويتخاذل دائماً أمام جبروت زوجه فيلامنت .. وإذا كان تفاقم الحال — ابان طرد الخادم مارتين — قد أخرجه عن طوقه ، فقد جاءت ثورته عديمة الفاعلية بالرغم من شكلها العنيف : فهو لم يتجاسر على الصراخ فى وجه فيلامنت ، وإنما كان يوجه ما يخرج من جعبته إلى شقيقته بيليز . والغريب أنه يظن فى مواقف ضعفه المزرى انه لا يخشى شيئاً ، وحين يذعن لفيلامنت يرفع صوته ليقنع نفسه بأنه حازم مسيطر .

• • •

و « هانرييت » (Henriette) فتاة متواضعة وعاقلة ؛ وهى على نقيض أختها المتحذلقة المتغطرسة « ارماند » : إنها ليست جاهلة ، وإنما على قدر طيب من ثقافة عامة لا تدفعها إلى محاولة بهر الآخرين . وهى واقعيـــة لا تؤمن بالكمال فى هذا الوجود .. ساخرة تبرع فى تصوير المتحذلقات فى حديثها تصويراً كاريكاتورياً .. لبقة ، إن تحدثت عنهن نمقت ألفاظها بطريقتهن ، وإن تحدثت عن نفسها عبرت فى بساطة .. قوية الحجة : أختها تدعوها إلى « تزوج الفلسفة » وتحثها على الاقتداء بأمهما التى تتبحر فى العلم ، ولكنها ترد عليها بأنها — بمشروع زواجها — تقتدى فعلا بها ، ولكن من زاوية أخرى : أليست أمهما زوجة وأماً ؟ . . .

ومواقف المتحذلقات والمتحذلقين لا تضطرها إلى الحيد عن طريق الاعتدال فى أى مظهر من مظاهر سلوكها : تحترم أمها بالرغم من تهديدها إياها بأوخم العواقب ، وتتحفظ أمام عمتها التى تصدمها بحماقاتها ، وتترك نفسها على سجيتها أمام أختها فتمعن فى السخرية منها... وهى حادة أمام تريسوتان ، الذى تسحقه باستخفافها، رقيقة مع أبيها ، راقية إزاء كليتاندر ، تتصرف بحكمة إزاء الجميع .

• • •

و « كليتاندر » (Clitandre) هو الآخر متزن وصريح وهو مخلص لم يتخل عن ارماند التى أحبها خلال عامين ، وإنما هى التى صدته . كان حبه لها مؤسساً على سوء فهم تكفلت الأيام بإيضاحه : فطبيعتاهما مختلفتان كل الاختلاف من حيث أسلوب التفكير وطريقة التعبير . هى لاتتحدث إلا عن الحب الأفلاطونى وتفصل القلب عن الجسد ، أما هو فلا يتصور قلباً منفصلا عن الجسد . إنه جدير بكريزال كصهر ، وأكثر جدارة بهانرييت كزوج فى المستقبل . ولقد اختاره موليير لينوب عنه فى التحدث باسم الصواب والذوق السليم و « الواقعية » ، وفى الوقوف وسط طريق فى أحد طرفيه رجال يبخسون المرأة حقها فيحطون من قدرها وينزعون الى استعبادها .. وفى الطرف الآخر نساء يغالين فى فهم الحرية التى يمنحنها أنفسهن أو تردن أن يُمنحنها . كليتاندر يلتقى إذن مع كريزال فى سخطه على الحذلقة ، ولكنه يختلف عنه فلا يغلو فى آرائه ، ولا يحبذ أن ترسف المرأة فى أغلال الجهل المطبق . إنه يقدر العلم ، ولكن العلم المعتدل الذى لايجر إلى الحذلقة ، آفة المرأة المنحرفة ومعول أنوثتها . رأيه فى تعليم المرأة أن يكون بقدر ، فلا يُطلق لها فيه الحبل على الغارب !

على أن رأى كليتاندر هذا — أو رأى موليير — صار محدود الأفق لايتمشى مع تطور العصر الحديث ، بل إن دورىّ فيلامنت وارماند صارا أقل هزءا عن ذى قبل ؛ الجمهور الحديث يضحك على حذلقتهما ولكنه لايضحك على تعمقهما فى العلوم ؛ وإذا كان يغرق فى الضحك على دور بيليز فلأنه دور فتاة عانس تعيش فى أوهام القصص أكثر منه دور عالمه ... إن المتفرج المعاصر ينظر إلى رسالة المرأة فى ضوء جديد ؛ من هنا طُورت طريقة تمثيل « النساء العالمات » كى تجارى تطور الفكر الحديث والنظرة الحديثة إلى الحياة.

• • •

بقى فى هذا المعسكر « اريست » و « مارتين » : أما الأول فهو يتميز على شقيقه كريزال بالاتزان والحيوية والحزم . لقد قام بدور ايجابى لإيجاد التوازن فى الأسرة : هو الذى كان يلوم أخاه على جبنه أمام فيلامنت ، وهو الذى كان يدعم موقف كليتاندر إزاء هذه الأخيرة ، ثم هو الذى حرص على انقاذ حال الأسرة من التدهور فلجأ بدهائه إلى حيلة خلصها بها من المنافق الوضيع تريسوتان .

وأما الأخرى فخادم مخلصة شجاعة ، لاتخلو من حكمة ، ولكن على مستوى الطبقة الدنيا . وإذا كانت لاتفهم شيئاً فى الأساليب المنمقة وتسخر منها بالغ السخرية ، فان آراءها المتعلقة بتدبير شئون البيت أصدق من آراء سيدتها فيلامنت .

(٦)

مسرحية « النساء العالمات » من أجود مسرحيات موليير من حيث الحبكة المسرحية والصياغة ؛ فلقد تأنّى موليير — كما قلنا — فى تأليفها : روحه الساخرة أجادت فيها دورها ، المرح الصريح يشيع فيها ، شخصياتها متنوعة ومدروسة ، التصوير فيها ملىء بالحيوية ،

أسلوبها مسرحى أصيل ... لاشئ فيها يمكن حذفه دون إحداث بتر فى الموضوع ، حتى ولا المشاجرة التى نشبت بين « تريسوتان » و « ڤاديوس » فى حضرة المتحذلقات ، إذ أن الأول لم يصحب الآخر إلا ليظفر منه بكلمات مديح ترفع من شأنه أمامهن ولاسيا أمام فيلامنت ، وبالتالى تعينه على بلوغ أهدافه الآثمة . فهو يدرك حبها لرجال العلم وخاصة من كانوا منهم يجيدون اللغة اليونانيـــة . حكم إذن يصدره عالم كڤاديوس لابد وأن يكون له تقديره فى نظرها .

الحذلقة – كما قلنا – موضوع مسرحى مجدب ، ومع ذلك فقد وفق موليير – بفضل غنى موارد عبقريته – أن يملأ به مسرحية من خمسة فصول ، كما يقول « لاهارب » (La Harpe) . هذه المسرحية قضت على متحذلقات المجتمع الفرنسى فى أقل من خمسة عشر يوماً على حد قول أحد معاصريها . كانت بدعتهن موضوع زهو فاستحالت إلى مغمز يدعو إلى التوارى عن الأنظار .

« النساء العالمات » تحتل مكانها فى إحدى مقصورات المسرح العالمى ، وفى رأينا أن السلوك الذى تندد به حتمى فى أحد أطوار حياة الشعوب ؛ إنه يظهر – بصورة أو بأخرى – فى المرحلة الانتقالية الممهدة لظفر المرأة بحقوقها فى المجتمع ، أى أنه يصاحب تجربتها الأولى فى مجال العلم .

(٧)

مشاهد من مسرحية النساء العالمات

١ – يدور نقاش طويل عن الزواج والحب الأفلاطونى بين هانرييت وأرماند ، فيكشف عن الملامح الأولى لشخصية كل منهما : تظهر هذه بحذلقتها وغرورها وتحشمها المصطنع ، وتظهر تلك ببساطتها وواقعيتها ورقتها :

ارماند : ماذا ! أ اسم فتاة – يا أختاه – علم
تريدين أن تتجردى من لذته الفاتنة ؟
وهل تجرئين على الابتهاج لفكرة الزواج ؟
أيستطيع هذا المشروع الوضيع أن يرق إلى ذهنك ؟

هانرييت : نعم يا أختى :

ارماند : آه ! أيمكن احتمال كلمة « نعم » هذه ؟
أيمكن أن تسمع دون أن تحدث تقززاً فى النفس ؟

هانرييت : أى شىء فى الزواج ذاته يُجبرك
يا شقيقتى : : :

ارماند : آه ! يا إلهى ، أف !

هانرييت : كيف ؟

ارماند : آه ! أف ! أقول لك ،
ألا تتصورين ما يحدثه مجرد سماع

كلمة كهذه فى النفس من نفور ،
وما توحى به من صورة غريبة مؤلمة
وإلى أى منظر قذر تجر الفكر ؟
ألا ترتعدين لها ؟ وهل فى مقدورك يا شقيقتى
أن تغرى قلبك بقبول عواقب هذه الكلمة ؟

هانرييت : إن نتائج هذه الكلمة — حين أتصورها —
تجعلنى أتخيل زوجاً وأطفالاً وبيتاً ،
وإنى — بقدر تفكيرى — لا أتصور فى ذلك شيئاً
يسىء إلى الفكر أو يثير الارتعاد

ارماند : ياللسماء ! إن مثل هذه الروابط قادرة على إمتاعك !

هانرييت : وأى شئ أجدر بالعمل لمن هى فى سنى
من أن ترتبط عن طريق الزواج
برجل تحبه ويحبها ؟
وأن تصنع من هذا الاتحاد ومن الحنان المتصل
متع حياة بريئة ؟
وهذا الرباط الذى يجمع شخصين متكافئين ، أليس له لذته ؟

ارماند : يا إلهى ! ما أحط مرتبة عقلك !
إن شخصيتك هزيلة فى هذه الدنيا ،
إذ تريدين أن تحصرى نفسك فى شئون البيت
ولا تتصورى أى لذات أخرى تؤثر فى النفس
أكثر من زوج كالصنم وأطفال كالقرود !
لتدعى لسفلة الناس والدهماء
المشاغل الوضيعة المترتبة على مثل هذه الأمور . .
لتنصب رغباتك على أشياء أسمى ،
ولتفكرى فى تذوق متع أرقى ،
ولتحتقرى الحس والمادة ،
ولتهبى كل نفسك — مثلنا — للروح :
إن أمامك أمنا فاتخذى منها قدوة .
أمنا التى يشرفها لقب عالمة الذى يخلع عليها فى كل مكان ؛
حاولى — مثلى — أن تظهرى بوصفك ابنتها ؛

أسعى إلى المعارف التى تتميز بها اسرتنا ،
ولتكونى حساسة أمام المتع الفاتنة
التى يصبها حب الدراسة فى القلوب .
تجنبى أن تستعبدك قوانين رجل
فتزوجى – ياشقيقتى – من الفلسفة
التى تظهرنا فوق العنصر الإنسانى كله
والتى تمنح العقل السلطان ذا السيادة ؛
فإذا ما أخضع لقوانينه الجانب الحيوانى
الذى تهبط بنا شهيته إلى مرتبة الحيوان
كفل هذا الاخضاع الحب الجميل والروابط الحلوة
التى ينبغى أن تشغل لحظات الحياة ؛
وإن الجهود التى أرى نساء كثيرات يشغلن بها
لتبدو لى كظاهر لفقر شنيع .

هانرييت : إن السماء التى تعالت قدرتها
تخلقنا عند ميلادنا لوظائف متباينة ؛
وليس كل عقل مصنوعا من نسج
صالح لجعل صاحبه فيلسوفاً .
وإذا كان عقلك قد خلق للقمم
التى ترقى إليها نظريات العلماء ،
فإن عقلى أنا – يا شقيقتى – قد خلق ليتعلق بالأمور الدنيا
وهو ينكمش فى المشاغل الصغيرة التى يمليها موطن ضعفه .
علينا الانخل بما تقضى به السماء العادلة ،
وأن تستجيب كل منا إلى ماتدفعها اليه غريزتها .
اسكنى أنت – بفضل انطلاق مواهبك الجميلة السامية –
المناطق العليا فى الفلسفة ؛
أما عقلى أنا ، وهو الباقى هنا ،
فسيتذوق مافى الزواج من متع
وهكذا نستطيع – بمقصدينا المتعارضين –
أن نقتدى نحن الاثنتين بأمنا :
أنت من ناحية الروح والرغبات السامية ،

وأنا من زاوية الحس والمتع الخشنة ؛
أنت فى إنتاج العقل والنور ،
وأنا — يا شقيقتى — فى انتاج المادة .

أرماند : إن الشخص إن طمح إلى الاقتداء بانسان
وجب عليه أن يتشبه به فى النواحى الجميلة ،
وأنت لا تتمثلين بها أبداً يا شقيقتى
حين تسعلين مثلها أو تبصقين .

هانرييت : ولكنك ما كنتِ لتصرين بهذا الشكل الذى تزهين به
لو أن أمنا لم يكن لديها سوى تلك الجوانب الجميلة ؛
فان مواهبها العظيمة يا شقيقتى
لم تنصرف دائماً إلى الفلسفة .
انى أتوسل إليك أن تتفضلى فترتضى لى
رذائل أنت تدينين لها بالمعرفة ،
والا تقضى — مادمت تريدين أن يُقتدى بك —
على عالم صغير يرغب فى المجئ إلى هذه الدنيا .

أرماند : إنى أدرك أن عقلك لا يُشفى
من الاصرار الأخرق على الزواج ؛
ولكن لنعرف — من فضلك — فيمن تفكرين كزوج ،
لعل جهودك على الأقل غير متجهة نحو كليتاندر ؟

هانرييت : وماذا يبرر ألا تتجه اليه ؟
أتنقصه الجدارة ؟ أفى هذا اختيار وضيع ؟

أرماند : لا ؛ ولكنه قصد غير شريف
أن ترغبى فى سلب واحدة أخرى غنيمتها :
فان هناك حقيقة لا يجهلها أحد
هى أن كليتاندر قد غازلنى علنا

هانرييت : نعم ؛ ولكن هذا الغزل فى نظرك شئ لا طائل فيه ،
وأنت لا تهوين فى الوضاعات الانسانية :
إن عقلك يعدل إلى الأبد عن الزواج ،
وإن الفلسفة تحظى بكل حبك .
وهكذا مادام قلبك يخلو من أية رغبة فى كليتاندر

فماذا يعنيك من أمر رغبتى فيه ؟

أرماند : إن سلطان العقل على الحس
لا يجعل الإنسان يعدل عن متع المديح ،
ومن الجائز أن أرفض رجلا كزوج كفء
بينما ارتضيه كتيم يسعى فى إثرى .

هانريت : إنى لم أحُل بين فضائلك
وبين استمرار عبادته لها ،
وأنا لم أفعل أكثر من أنى تلقيت — عندما رفضته نفسك —
ما قدمه إلىّ حبه من تكريم .

أرماند : ولكن أتجدين — من فضلك — فى أمانى محبٍ تعس
ما يحملك على الثقة الكاملة ؟
اتظنين أنه يهيم بعينيك ؟
وان حبه لى قدمات فى قلبه ؟

هانرييت : إنه يقول لى ذلك ياشقيقتى ، وأنا من ناحيتى أصدقه :

أرماند : لاتسرفى — يا أختاه — فى التصديق ،
واعتقدى — حين يزعم أنه يهجرنى ويحبك —
أنه ليس جاداً فى زعمه وإنما يضلل نفسه .

هانريت : لست أدرى ؛ ولكن فى وسعنا
— إن كان هذا يرضيك — أن نستوضح الأمر .
ها أنا ألمحه يأتى ، وهو يستطيع
أن يبصّرنا جيداً بهذا الموضوع

« المشهد الأول من الفصل الأول »

٢ — ويقصد كليتاندر بيليز ملتمساً منها التوسط لدى فيلامنت لتوافق على زواجه من هانرييت ... ولكن بيليز تظن أنه يحبها هى ، وترسخ على هذا الظن الذى يحاول كليتاندر عبثاً انتزاعه من ذهنها ؛ يدور بينهما الحوار التالى :

كليتاندر : إقبلى ياسيدتى أن ينتهز محبٌ
فرصة هذه اللحظة السعيدة ليتحدث اليك
وليبوح إليك بالحب الصادق ...

بيليز : آه ، هذا جميل جدا ! إحذر أن تفرط فى الافصاح لى عما فى نفسك
وإذا كنتُ قد استطعتُ أن أضعك بين محبىّ ،

فلتقنع بعينيك وسيلةً للتعبير ،
ولا تفسر لى أبدا بلغة أخرى
رغبات تُعتبر إهانة فى نظرى .
لك أن تحبنى ، أن تتنهد ، أن تُتيم بمفاتنى ؛
ولكن ليُسمح لى بألا أطلعَ على شئ من هذا .
فى وسعى أن أغمض عينىّ أمام العواطف الخفية
ما دمت تقتصر على الترجمان الصامت (العينين) ؛
ولكن إذا ما تدخل فى ذلك فمك ،
فإنى أبعدك نهائيا عن ناظرى

كليتاندر : لا تفزعى من مشاريع قلبى
فإن هانرييت — ياسيدتى — هى موضوع فتنتى ،
ولقد أتيت متوسلا بحرارة إلى كرمك
أن يساعد ما أشعر به من حبٍ لمفاتنها .

بيليز : آه ! حقيقة إنى اعترف بذكاء هذه المواربة
إن هذا المخرج اللبق ليستحق التقريظ ؛
ففى جميع القصص التى ألقيت فيها ببصرى
لم أصادف شيئاً ابرع منه .

كليتاندر : ليس فى هذا إطلاقاً فكرة ذكية يا سيدتى
فالأمر يتعلق باعتراف صريح بما فى نفسى :

. . . .

إن هانرييت تخضعنى لسلطانها الرقيق ،
والزواج من هانرييت هو الخير الذى أتوق إليه .
إنك تستطيعين الكثير من أجل هذا ، وكل ما ابتغيه
هو أن تتفضلى فتعملى على تحقيق آمالى .

بيليز : إنى أفطن إلى ما يسعى إليه فى رفقٍ هذا الطلب ،
وأعرف ما يجب أن يُفهم من وراء هذا الاسم .
ان الرمز بارع ، ولكى نُبقى عليه ،
فإنى سأقول لك — من بين الأشياء التى يقترح عَلَىَّ قلبى منحك اياها
— إن هانرييت معارضة فى الزواج ،
وانه ينبغى عليك أن تُتيم بها دون طمع فى شئ .

كليتاندر : إيه ! ياسيدتى فيمَ بجدى مثل هذا التورط ؟
ولماذا تريدين أن تظنى شيئاً لا أساس له من الحقيقة ؟
بيليز : يا إلهى ! كفاكَ تصنعاً : لتكف عن التنصل
مما أفهمتنى عيناك إياه فى كثير من الأحيان .
يكفيك أن أكون راضية عن المواربة
التى لجأ إليها حبك فى براعة ،
وأن أعزم عن طيب خاطر على تقبل تكريمه
بالصورة التى يرتبط فيها بالاحترام ،
بشرط أن انفعالاته المستنيرة بالشرف
لا تقدم على مذابحى سوى رغباتٍ مطهَّرة .
كليتاندر : ولكن . . .
بيليز : وداعاً . فهذه المرة ينبغى أن يكفيك هذا ،
ولقد قلت لك أكثر مما كنتُ أريد أن أقول .
كليتاندر : ولكن خطأك . . .
بيليز : دعك من هذا . إن الاحمرار يعلونى الآن ،
ولقد بذل حيائى جهداً جباراً .
كليتاندر : أريد أن أشنق لو كنتُ أحبك ، و . . .
بيليز : لا ، لا ، لا أريد أن أسمع شيئاً آخر . (تخرج)
كليتاندر : الشيطان مع المعتوهة وأوهامها !
هل رأى إنسان مثل ظنونها الباطلة ؟

. . . .

« من المشهد الرابع من الفصل الأول »

آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى

بقلم
الدكتور على عبد الواحد وافى
وكيل كلية الآداب ورئيس قسم الفلسفة والاجتماع بجامعة القاهرة سابقاً

مقدمة

سنعرض فى الفصل الأول من بحثنا هذا سيرة تحليلية للفارابى صاحب هذا الكتاب ، تُبين بإيجاز عن تاريخ حياته ومكانته وماله من آثار ومؤلفات . ثم ندرس فى الفصل الثانى كتابه هـــذا ، فنلخص محتوياته وما انتهى إليه من نظريات ، ونشير إلى الأسس الفلسفية والاجتماعية التى تعتمد عليها نظرياته ، وإلى أثره فى تراث الإنسانية ، مستشهدين فى ذلك ببعض نصوص من هذا الكتاب توضح ما نقرره ، وتكشف عن أسلوب المؤلف وطريقته فى التفكير .

الفصل الأول
سيرة تحليلية للفارابى

— ١ —
اسمه وكنيته ولقبه وشهرته ومسقط رأسه

هو أبو نصر ، محمد ، المعلم الثانى ، الشهير بالفارابى . فاسمه محمد ، وكنيته أبو نصر ، ولقبه المعلم الثانى ، وشهرته الفارابى .

ولا ندرى كيف كُنِّى بأبى نصر ، مع أنه قد جرت العادة فى الغالب أن يكنّى الشخص باسم ابنه الأكبر ، وأن المشهور من سيرة الفارابى أنه لم يتزوج ولم ينجب أولاداً .

والراجح أن السبب فى تلقيبه بالمعلم الثانى يرجع إلى مكانته الكبيرة فى الفلسفة ، ووفرة إنتاجه فيها ، ومتابعته لدراسات أرسطو ، وشرحه لنظرياته ، حتى لقد اعتبر أكبر الفلاسفة من بعده ، وأعظم ناشر وموضح لآرائه ؛ ولما كان أرسطو قد اشتهر بلقب « المعلم الأول » ؛ لذلك أطلق على خليفته فى عالم الفلسفة وناشر آرائه لقب « المعلم الثانى » .

وذهب حاجى خليفة فى كتابه «كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون» إلى أن تلقيب الفارابى بالمعلم الثانى راجع إلى ترجمته كتاباً لأرسطو أطلق عليه اسم « التعليم الثانى » . وهذا الرأى ظاهر الضعف لأن ترجمة كتاب لا تعطى للمترجم لقباً مشتقاً من اسم الكتاب ، ولأن كتاب « التعليم الثانى » ، حتى على افتراض وجوده ، لم يكن معروفاً للناس ، فكيف يلقب الفــارابى بلقب مشتق من اسم كتاب غير معروف ؟ ! — وذكر مولانا لطفى فى حاشيته على المطالع رأياً ثالثاً فى سبب تلقيب الفارابى بالمعلم الثانى ،

فروى أن المنصور بن نوح الساماني قد جمع ما ترجم إلى العربية من اليونانية فى عهد المأمون من مؤلفات فلسفية وطلب إلى الفارابى أن يستخلص منها ترجمة صحيحة محررة ، فاستجاب لما طلبه إليه ، وسمى كتابه « التعليم الثانى » ، أى إنه تحرير ثان منقح للتراجم السابقة ، وأنه من أجل ذلك لقب بالمعلم الثانى . وفى هذه الرواية خطأ تاريخى واضح ، لأن المنصور بن نوح السامانى قد ولى أمر خراسان سنة ٣٤٣ هـ أى بعد موت الفارابى بنحو أربع سنين .

واشتهر بالفارابى نسبة إلى مسقط رأسه «فاراب» وتسمى كذلك « باراب » . وهى منطقة كبيرة وراء نهرى جيحون (أموداريا) وسيحون (سرداريا) ، وتقع على جانب الفرع الأكبر لنهر سيحون فى طرف بلاد تركستان . وتطلق كذلك فاراب على قصبة هذه الولاية . وقد حلت هذه المدينة محل مدينة « قَدَر » القديمة ، ثم حلت محلها مدينة « أطرار » أو «أترار» . — والراجح أن الفارابى قد ولد بمدينة « وسيج » على الشاطئ الغربى من سيحون (سرداريا) ، وأنه قد نسب إلى ولاية فاراب التابعة لها مدينة وسيج . وهذا هو ما ذهب إليه ابن حوقل إذ يقول إن «على الشاطئ الغربى من سرداريا كانت توجد مدينة وسيج التى ولد بها الفيلسوف أبو نصر الفارابى » . ويذهب فريق آخر من المؤرخين ومنهم القفطى وابن أبى أصيبعة وابن خلكان إلى أنه قد ولد بمدينة « فاراب » نفسها .

وقد اشتهر بلقب الفارابى علماء آخرون منهم صاحب معجم « الصحاح» (هو أبو نصر حماد الجوهرى الفارابى ٣٢٣ — ٣٩٣ هـ صاحب معجم « تاج اللغة وصحاح العربية » المشهور بالصحاح) . ولكن إذا أطلقت كلمة الفارابى انصرفت إلى الفيلسوف الذى نترجم له .

ولا نعرف عن طريق يقيني السنة التى ولد فيها الفارابى . والراجح أنه ولد حوالى سنة ٢٥٩ هـ (الموافقة لسنتى ٨٧٢ ، ٨٧٣ ميلادية) . ويستنتج ذلك استنتاجاً مما ذكره المؤرخون فى وفاته ؛ فقد ذكر ابن خلكان أنه توفى سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠ — ٩٥١ م) وقد ناهز ثمانين سنة .

— ٢ —

سلسلة نسبه وأسرته

اختلف فى سلسلة نسب الفارابى . فذهب ابن أبى أصيبعة فى كتابه « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » إلى أنه محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان . وذهب القفطى فى كتابه « أخبار الحكماء » والبيهقى فى كتابه المخطوط « تاريخ الحكماء » (توجد نسخة منه فى دار الكتب المصرية) إلى أنه محمد بن محمد بن طرخان . وذهب ابن النديم فى كتابه (الفهرست» إلى أنه محمد بن محمد بن محمد بن طرخان . وذهب القاضى صاعد بن احمد الأندلسى (المتوفى سنة ٤٦٣هـ الموافقة لسنة ١٠٧٠ ميلادية) فى كتابه « طبقات الأمم » إلى أنه محمد بن محمد بن نصر . ويقول صاعد فى موضع آخر من كتابة هذا إنه محمد بن نصر.

ومع أن معظم المترجمين للفارابى يذهبون إلى أنه تركى الأصل ، فان ابن أبى أصيبعة قد ذكر فى كتابه « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » أن أباه « كان قائد جيش وكان فارسى المنتسب » . — ولا سبيل إلى تحقيق جنسه مع هذا التضارب ولمتاخمة البلاد التركية للبلاد الفارسية واشتراك الأعــلام فيهما . ولكن مسقط رأسه كان ولا يزال من مناطق بلاد التركستان وهى بلاد ينتمى معظم سكانها إلى الشعب التركى .

— ٣ —

تاريخ حياته وتلمذته ودراساته

لا نكاد نعرف شيئاً يقينيا عن طفولته الأولى . أما فيما يتعلق بالمراحل التالية فيظهر من سيرته أنه بعد

بلوغه دور التعلم قد عكف فى مسقط رأسه على دراسة طائفة من مواد العلوم والرياضـة والآداب والفلسفة واللغات وعلى الأخص التركية وهي لغته الأصلية والفارسية واليونانية والعربية .

ثم خرج من بلده حوالى سنة ٣١٠ هـ ، وهو يومئذ يناهز الخمسين ، قاصداً العراق ، حيث أتم دراساته فيما بدأ به فى مسقط رأسه وأضاف إليه مواد أخرى كثيرة . فدرس فى حرّان الفلسة والمنطق والطب على الطبيب المنطقى المسيحى يوحنا بن حيلان ؛ ودرس فى بغداد الفلسفة والمنطق على أبى بشر متى بن يونس ، وهو مسيحى نسطورى كان حينئذ من أشهر مترجمى الكتب اليونانية ومن أشهر الباحثين فى المنطق ؛ ودرس فى بغداد كذلك العلوم اللسانية العربية على ابن السراج ؛ وأتيح له فيها أيضاً دراسة الموسيقى وإتمام دراساته فى اللغات والطب والعلوم والرياضيات . ولا غرابة أن يتتلمذ فى هذه السن المتقدمة ، فقد كان هذا دأب العلماء فى هذه العصور ، يطلبون العلم من المهد إلى اللحد .

وكان الفارابى مولعاً بالأسفار فى طلب العلم ونشره والإحاطة بشئون الجماعات . فانتقل من العراق إلى الشام حوالى سنة ٣٣٠ هـ حيث اتصل بسيف الدولة بن حمدان الذى عرف له فضله ، وأكرم وفادته ، وعاش فى كنفه منقطعاً إلى التعليم والتأليف . وكان فى أثناء إقامته بالشام يتنقل بين مدنها وخاصة بين حلب عاصمة الحمدانيين ودمشق التى كانت تدخل فى حوزتهم تارة وتخرج أخرى . وقد سافر مرة من الشام إلى مصر ، وكان ذلك على الراجح سنة ٣٣٨ هـ ثم رجع منها إلى دمشق حيث توفى سنة ٣٣٩ هـ .

وقد آثر الفارابى حياة الزهد والتقشف ، فلم يتزوج ، ولم يقتن مالا ، ولم يشأ أن يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضية فى اليوم — كما يذكر ذلك كثير من الرواة — ينفقها فيما يحتاج إليه من ضرورى العيش . وقد اكتفى بذلك قناعة منه ؛ وكان فى استطاعته وهو الأثير عند الملك الجواد سيف الدولة بن حمدان أن يكتنز الذهب والفضة ويقتنى الضياع . ويروى أنه قد بلغ به التقشف أنه كان يسهر فى الليل للمطالعة والتصنيف مستضيئاً بقنديل (الحارس) ، لأنه لم يكن يملك قنديلا خاصاً ، وأنه قد بقى على ذلك أمداً طويلا .

وكان يؤثر العزلة والوحدة ليخلو إلى التأمل والتفكير . وكان طول مدة إقامته بدمشق ، كما يقول ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » ، يقضى معظم أوقاته فى البساتين وعلى شواطىء الأنهار « فلا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، حيث يؤلف بحوثه ويقصد إليه تلاميذه وزملاؤه ومساعدوه » .

هذا ، وقد جاء فى ترجمة البيهقى (ظهير الدين البيهقى) للفارابى فى كتابه المخطوط « تاريخ حكماء الإسلام » خلط تاريخى غريب . فمن ذلك ما ذكره عن صلة الفارابى بالصاحب بن عباد إذ يقول : « إن الصاحب ابن عباد بعث إلى أبى نصر هدايا وصلات واستدعاه إليه ، وأبو نصر يتعفف ويتقبض ولا يقبل شيئاً ، حتى ضرب الدهر ضرباته ، ووصل أبو نصر إلى الرى ، ودخل مجلس الصاحب متنكراً ... » إلى آخر ما ذكره من رواية تشبه القصة المروية عن اتصال الفارابى بسيف الدولة . ولا أدل على عدم صحة هذه الرواية من أن الصاحب بن عباد قد ولد سـنة ٣٢٦ ، أى إنه عند موت الفارابى كان صبياً لم يتجاوز ثلاثة عشر عاماً .

- ٤ -

مكانته فى الفلسفة وفى مختلف العلوم والآداب والفنون

ليس من شك فى أن الفلسفة بمعناها الواسع الذى كان مستخدماً فى ذلك العصر ، أى « العلم الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للكون » كما يقول دى بور فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، كانت أوضح ناحية من نواحى نبوغ الفارابى ، وأبرز مظهر من مظاهر ألمعيته وتخصصه . فمعظم جهوده كانت متجهة إلى تجويد بحوثها ، وخاصة ما تعلق منها بالفلسفة اليونانية . وقد استأثرت فلسفة أرسطو ومؤلفاته بقسط كبير من نشاطه ، حتى إن ابن خلكان ليروى فى كتابه « وفيات الأعيان » أنه قد وجد « كتاب النفس » لأرسطاطاليس وعليه بخط أبى نصر الفارابى : إنى قد قرأت هذا الكتاب مائة مرة ، وأنه قد نقل عنه أنه كان يقول : قرأت « السماع الطبيعى » لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة وأرى أنى محتاج إلى معاودة قراءته » .

وقد طبقت شهرته الآفاق فى مواد الفلسفة ، واعتبر أكبر الفلاسفة بعد أرسطو وأعظم ناشر وموضح لآرائه ، حتى لقد أطلق عليه اسم « المعلم الثانى » أى خليفة أرسطو الذى اشتهر بلقب « المعلم الأول » كما سبق بيان ذلك .

وهو يعتبر المؤسس الحقيقى للدراسات الفلسفية فى العـالم العربى ، والمنشئ الأول لما نسميه الآن « الفلسفة الإسلامية » . فقد أشاد بنيانها ، ووضع الأساس لجميع فروعها . ولا نكاد نجد فكرة عند من جاءوا بعده من فلاسفة الإسلام إلا لها أصل لديه . وهو أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة ونظريات الفلاسفة . فهو يتحدث فى مؤلفاته حديث الخبير عن المدارس اليونانية ويبين الفوارق بينها ويحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

ولا تقل شهرته فى شئون السياسة والاجتماع عن شهرته فى شئون الفلسفة . بل إن شئون السياسة والاجتماع كانت من أبرز مسائل الفلسفة من فجر نشأتها على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى الوقت الحاضر . ومن أجل ذلك استأثرت هذه الشئون بقسط كبير من نشاط الفارابى ، وبرز فى علاج مسائلها ، ووقف عليها طائفة من مؤلفاته ، من أشهرها الكتاب الذى اتخذناه موضوعاً لبحثنا هذا وهو « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

وبلغت شهرته فى إجادة عدد كبير من اللغات الأجنبية درجة منقطعة النظير ، حتى لقد ذكر كثير من المؤرخين أنه كان يعرف سبعين لغة . وهذا الرقم - وإن كان لا يخلو من كثير من المبالغة - يدل على مبلغ شهرته بين معاصريه بتمكنه من معظم لغات الكتابه والحديث السائدة فى عصره ، وخاصة التركية - وهى لغته الأصلية - والفارسية واليونانية التى يتحدث عنها فى بعض كتبه حديث العالم الخبير . وقد وصل فى إحاطته باللغة العربية ، وهى ليست لغته الأصلية ، أنه كان ينظم بها الشعر ، وقد روى له شعر كثير تغلب على معظمه أساليب الفلاسفه والرياضيين .

وكان له معرفة واسعة بالطب ، بل ذكر بعض المؤرخين أنه زاول مهنة الطب مزاولة عملية ؛ ولكن الراجح أنه لم يزاولها بالفعل ، وإنما اكتفى بدراسة الفن نفسه والوقوف على مختلف فروعه .

وكان نابغة عصره فى الموسيقى وله فيها مؤلف مشهور ومخترعات كثيرة . ويذهب ابن خلكان إلى أنه المخترع للآلة المسماة بالقانون وأنه أول من ركبها هذا التركيب ، ويذهب غيره إلى أنه اخترع آلة أخرى تشبه القانون . ويقول كارادى ڤو فى « دائرة المعارف الإسلامية » إن دراويش المولوية لاتزال تحتفظ بأغان قديمة منسوبة إليه . ويروى ابن خلكان فى هذا الصدد

حكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ ، ولكنها تنبىء عما كان قد اشتهر به الفارابى بين مواطنيه من نبوغ فى فنون الموسيقى ، فيذكر أن الفارابى فى أحد مجالسه مع سيف الدولة لم يعجبه عزف العازفين الذين عزفوا أمامه ، وأظهر أخطاء فنية كثيرة لكل واحد منهم ، فتعجب سيف الدولة من ذلك وسأله إن كان يحسن هذه الفنون ، فأجاب بالإيجاب ، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيدانا وركبها ثم عزف بها فضحك كل من كان فى المجلس، ثم فكها وركبها تركيباً آخر وضرب بها فبكى كل من كان فى المجلس ، ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضرباً آخر فنام كل من كان فى المجلس حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج .

ويدل ما وصل إلينا من مؤلفاته ، وبخاصة كتابه فى « إحصــاء العلوم » على أنه ــ بجانب ما ابتكره وما رسخ قدمه فيه ــ لم يغادر أى فرع آخر من فروع المعرفة السائدة فى عصره إلا ألم به ووقف على أهم ما ألف فيه وما وصل إليه الباحثون فى مسائله .

ــ ٥ ــ

مؤلفاته

بلغت مؤلفات الفارابى من الكثرة ماجعل المستشرق الألمانى ستَيِنْشْنَيْدَر يخصص لها مجلداً ضخماً

Steinschneider ; dans : "Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Petersbourg », t. XIII (1869).

ولكن لم يصل إلينا من هذه المؤلفات إلا أربعون رسالة ، منها اثنتان وثلاثون رسالة وصلت إلينا فى أصلها العربى ، وست رسائل وصلت إلينا مترجمة إلى العبرية ، ورسالتان وصلتا إلينا مترجمتين إلى اللاتينية (انظر بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ج ١ ، ص ٢١٠ ــ ٢١٣) .

وقد طبع نحو نصف مؤلفاته التى وصلت إلينا فى أصلها العربى فى ليدن وحيدر آباد والقاهرة وبيروت وغيرها ، ولا يزال باقيها مخطوطاً .

ومن أهم ما وصل إلينا من مؤلفاته الفلسفية التى يسجل فيها آراءه الخاصة : « كتاب الواحد والوحدة» ؛ و« كتاب الجوهر » ؛ و« كتاب الزمان » ؛ و« كتاب المكان » ؛ و « كتاب الخلاء » ؛ و « مقالة فى معانى العقل » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ . وقد طبع فى بيروت سنة ١٩٣٢ تحت عنوان « رسالة العقل » . . . ولعل هذا هو نفس الكتاب الذى يسميه بعض المترجمين للفارابى «كتاب العقل والمعقول») ؛ و « رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) ؛ و « عيون المسائل » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) ؛ و « فصوص الحكم » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ . وقد طبع فى حيدر أباد سنة ١٣٤٤ هـ تحت عنوان « كتاب الفصوص ») ؛ و «رسالة فى جواب مسائل سئل عنها» (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ ، وقد طبع فى حيدر أباد سنة ١٣٤٤ هـ تحت عنوان « رسالة فى مسائل متفرقة ») ؛ و « نكت أبى نصر الفارابى فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ . وقد طبع فى حيدر أباد سنة ١٣٤٠ هـ تحت عنوان « رسالة فى فضيلة العلوم والصناعات ») ؛ و « كتاب التنبيه على سبيل السعادة » (طبعة حيدر أباد سنة ١٣٤٦ هـ) ؛ و « كتاب تحصيل السعادة » (طبعة حيدر أباد سنة ١٣٤٥ هـ) ؛ و « رسالة فى إثبات المفارقات » (طبعة حيدر أباد سنة ١٣٤٦ هـ) .

ومن أهم ما وصل إلينا من مصنفاته التى تتمثل فى شروح وتعليقات على مؤلفات أرسطو شروحه وتعليقاته

على : « كتاب المقولات » (قاطيغورياس) ؛ و « كتاب القول الشارح » (القضايا والتعريف) ؛ و « كتاب أنا لوطيقا الأولى والثانية » (تأليف القياس المنطقى) ؛ و « كتاب طوبيقا » (الجدل) ؛ و « كتاب سفسطيا » (السفسطة) ، و « كتاب ريطوريقا » (الخطابة) ؛ و « كتاب بوطيقا » أى الشعر (والكتب السابقة جميعاً هى مباحث كتاب « الأورغانون » L'Organon لأرسطو ، وهى المباحث التى يتألف منها علم المنطق بمعناه الواسع عند أرسطو) ؛ و « كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس » ؛ و « كتاب العلم الطبيعى » ؛ و « كتاب الآثار العلوية » ؛ و « رسالة النفس والعالم » ؛ و « كتاب فى أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف » (يقصد كتاب الميتافيزيقا لأرسطو . — وقد طبع كتاب الفارابى هذا فى ليدن سنة ١٨٩٠ وفى مصر سنة ١٩٠٧) .

ووصل إلينا من مؤلفاته كتاب يوفق فيه بين آراء أفلاطون وأرسطو وهو « كتاب فى الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) .

ووصلت إلينا بعض مصنفات له يعلق فيها على غير كتب أرسطو وأفلاطون منها شرحه على « مقالة النفس » للاسكندر الأفروديسى ؛ وتعليقه على كتاب « المجسطى » Almageste لبطليموس الفلكى .

ووصل إلينا من مؤلفاته فى شئون السياسة والاجتماع — « بجانب آراء أهل المدينة الفاضلة » الذى سندرسه فى الفصل الثانى من بحثنا هذا — كتاب آخر هو « كتاب السياسات المدنية » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ) .

ووصل إلينا من مؤلفاته فى الموسيقى كتاب « صناعة علم الموسيقى » وهو يعد من أهم المراجع فى هذا الفن (مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥١٢ فنون جميلة) :

وله فى « إحصاء العلوم » كتاب قيم نشر بالقاهرة للمرة الأولى سنة ١٩٣١ وأعيد طبعه سنة ١٩٤٩ ، وكان موضع إعجاب كثير من قدامى الباحثين ومحدثيهم؛ ويقول فى التعريف به القاضى صاعد فى كتابه « طبقات الأمم » الذى سبقت الإشارة إليه فى الفقرة الثانية من هذا الفصل : « كتاب شريف فى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبقه إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء إليه وتقديم النظر فيه » .

وقد قسم الفارابى فى هذا الكتاب العلوم ثمان مجموعات درسها فى خمسة فصول وعرض لكل مجموعة منها فذكر فروعها وموضوع كل فرع منها وأغراضه ووجوه الانتفاع به ... وما إلى ذلك . إحداها مجموعة علوم اللسان » وهى سبعة أجزاء عظمى : علم الألفاظ المفردة ؛ وعلم الألفاظ المركبة ، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة ؛ وعلم قوانين الألفاظ عندما تركب ؛ وعلم قوانين تصحيح الكتابة ؛ وعلم قوانين تصحيح القراءة ، وعلم قوانين الأشعار . وثانيتها علم المنطق بجميع فروعه . وثالثتها « علم التعاليم » ، وأراد به ما يشمل : « علم العدد ؛ وعلم الهندسة ؛ وعلم المناظر (البصريات) ؛ وعلم النجوم (الفلك) ؛ وعلم الموسيقى ؛ وعلم الأثقال (الذى ينظر فى الأثقال وفى الآلات التى تستخدم فى رفع الأشياء الثقيلة ونقلها من مكان إلى مكان) ؛ وعلم الحيل (أى الميكانيكا التطبيقية) » . ورابعتها مجموعة العلوم الطبيعية . وخامستها مجموعة العلوم الإلاهية . وسادستها مجموعة العلوم المدنية (الأخلاق والسياسة) . وسابعتها علوم الفقه . وثامنتها علم الكلام بفروعه (علم التوحيد وملحقاته) .

ويدل كتابه هذا — كما سبقت الإشارة إلى ذلك — على مدى تمكنه من مختلف فروع المعرفة السائدة فى

عصره ؛ فقد عرض كل فرع من هذه الفروع عرض الخبير بحقائقه ، الملم بما وصل إليه الباحثون فى مختلف مسائله .

— ٦ —

وفاته

يذكر معظم المؤرخين أن الفارابى قد توفى بدمشق سنة ٣٣٩ ﻫ ، وأن سيف الدولة قد صلى عليه فى أربعة عشر أو خمسة عشر من خواصه ، وأنه قد دفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير . ويدل كلامهم على أنه قد توفى وفاة طبيعية حتف أنفه .

وقد انفرد البيهقى فى كتابه المخطوط المسمى « تاريخ حكماء الإسلام » والذى سبقت الإشارة إليه فى آخر الفقرة الثالثة من هذا الفصل برواية غريبة عن وفاته إذ يقول : « وقد سمعت من أستاذى رحمه الله أن أبا نصر كان يرتحل من دمشق إلى عسقلان ، فاستقبله جماعة من اللصوص ... فقال لهم أبو نصر خذوا مامعى من الدواب والأسلحة والثياب وأخلوا سبيلى . فأبوا ذلك وهموا بقتله . فلما صار أبو نصر مضطراً ، ترجل وحارب حتى قتل ومن معه . ووقعت هذه المصيبة فى أفئدة أمراء الشام مواقع ؛ فطلبوا اللصوص ، ودفنوا أبا نصر ، وصلبوهم على جذوع النخل عند قبره » . — والراجح أن رواية البيهقى هذه رواية موضوعة ، وأنها تشبه أن تكون نقلا لما رواه المؤرخون عن مقتل أبى الطيب المتنبى الشاعر المشهور فى أثناء عودته من بلاد فارس إلى العراق سنة ٣٥٤ ﻫ ؛ إذ لو كانت حكاية قتله صحيحة لأشار إليها من ترجموا له ممن كان زمنهم قريباً من زمنه كالمسعودى المتوفى سنة ٣٤٦ ﻫ (٩٥٧م) . هذا إلى أنه قد جاء فى ترجمة البيهقى للفارابى خلط تاريخى غريب يزعزع الثقة فى كل ما ذكره عنه كالقصة التى رواها عن صلة الفارابى بالصاحب بن عباد والتى أشرنا إليها وإلى أدلة بطلانها فى آخر الفقرة الثالثة من هذا الفصل .

الفصل الثانى

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة

— ١ —

زمان تأليف الكتاب ومكانه ونشره

لانعلم شيئاً يقينياً عن تاريخ تأليف الفارابى لهذا الكتاب ولا عن البلاد التى ألفه فيها ولا عن أوضاعه الأولى وما أدخله عليه من تنقيح وزيادة فيما بعد . ومن أشهر ما قيل فى هذا الصدد ما ذكره ابن أبى أصيبعة فى كتابه « عيون الأنباء » من أن الفارابى قد « ابتدأ فى بغداد بتأليف كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المُبَدَّلة والمدينة الضالة (هذه أقسام للمدينة ذكرها الفارابى فى فقرة من فقرات كتابه ، وهى الفقرة التى جعل عنوانها : « القول فى مضادات المدينة الفاضلة ») وحمله إلى الشام فى أواخر سنة ٣٣٠ﻫ وتممه بدمشق فى سنة ٣٣١ ﻫ ، وحرره ثم نظر فى النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب . ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر سنة ٣٣٧ ﻫ » .

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة المستشرق الألمانى ديتريسى فى مدينة ليدن سنة ١٨٩٥ . ثم طبع بعد ذلك عدة طبعات فى مصر وبيروت وغيرهما . ويقع الكتاب فى إحدى طبعاته المصرية (وهى الطبعة التى ظهرت فى سنة ١٩٠٦) فى نحو مائة وخمس وعشرين صفحة من القطع المتوسط (طبعة مطبعة السعادة لناشرها مصطفى فهمى ، ظهرت سنة ١٩٠٦) .

— ٢ —

لغة الفارابى فى هذا الكتاب

ولغة الفارابى فى هذا الكتاب — كلغته فى جميع كتبه — لغة معقدة ركيكة تبين بصعوبة عما يقصده . ويرجع السبب فى ذلك إلى عوامل كثيرة . منها أن لسانه الأصلى ليس اللسان العربى ، فقد تعلم العربية كما تعلم اللغات الأجنبية الأخرى التى كان يعرفها . ولعل منها كذلك أن معرفته بلغات كثيرة حال بينه وبين تجويد اللغة العربية . ومنها أن فلاسفة المسلمين عامة كانوا يهدفون إلى محاكاة الأساليب الأجنبية التى كانت مراجعهم فى الفلسفة ؛ فجاء الإغراب إلى أساليبهم من هذه المحاكاة . ومنها أن بعضهم كان يتعمد الإغراب تعمداً حتى يظهر الفلسفة فى صورة بعيدة عن متناول العامة من الناس . ومنها كذلك عمق الأفكار الفلسفية نفسها وكثرة مصطلحاتها ؛ فكثيراً مايؤدى عمق التفكير وكثرة المصطلحات إلى عمق العبارة وغموضها .

ويزيد الأمر صعوبة أن النسخ المتداولة فى العالم العربى من هذا الكتاب مملوءة بالتحريف والأخطاء المطبعية .

— ٣ —

موضوع الكتاب

قصد الفارابى من كتابه هذا إلى تكوين مجتمع فاضل (يوتوبيا Utopie) من نوع المجتمعات التى فكر فيها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية أفلاطون وبنشاى إڤهيمير ومدينة الشمس لجمبول .
La "République" de Platon ; la "Panchaïe" d'Evhémère ; et la "Cité du Soleil" de Jambule.

وقد أراد مثلهم أن ينشئ مدينته وفقاً للمبادئ الرئيسية التى تقوم عليها فلسفته وآراؤه فى السعادة والأخلاق والكون وخالقه وما وراء الطبيعة .

— ٤ —

أقسام الكتاب

ولذلك قسم كتابه قسمين : قسم بدأ به ولخص فيه المبادئ الفلسفية التى يدين بها والتى سيراعيها إلى حدما فى إنشاء مدينته ؛ وقسم ختم به كتابه وشرح فيه شئون هذه المدينة وما ينبغى أن تكون عليه فى مختلف فروع حياتها .

ومع أن القسم الثانى هو المقصود بالذات من كتابه ومع أنه فى واقع الأمر لا يتوقف توقفاً كبيراً على القسم الأول ، فإنه لم يشغل إلا نحو خمسى الكتاب ، بينما شغل القسم الأول نحو ثلاثة أخماسه .

— ٥ —

محتويات القسم الفلسفى من الكتاب

يشتمل هذا القسم على خمس وعشرين فقرة . وقد وقف الفارابى تسع فقرات فى فاتحته على البحث فى الموجود الأول وهو الله تعالى وبيان طائفة من صفاته (« القول فى الموجود الأول ؛ القول فى نفى الشريك عنه تعالى ؛ القول فى نفى الضد عنه ؛ القول فى نفى الحد عنه سبحانه ؛ القول فى أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم وحكيم وأنه حق وحى وحياة ؛ القول فى عظمته وجلاله ومجده تعالى ؛ القول فى كيفية صدور جميع الموجودات عنه ؛ القول فى مراتب الموجودات ؛ القول فى الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول تعالى مجده ») . ثم وقف بقية فقرات هذا القسم (ست عشرة فقرة) على بيان مراتب الموجودات الروحية والمادية وحالات كل طائفة منها وصلتها بالله تعالى وصلتها بعضها ببعض وما إلى ذلك (« القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير عن الواحد ؛ القول فى الموجودات والأجسام

التي لدينا ؛ القول في المادة والصورة ؛ القول في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية والموجودات الإلهية ؛ القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه ؛ القول فيما فيه وإليه تتحرك الأجسام السماوية وإلى أى شئ تتحرك ؛ القول فى الأحوال التى توجد بها الحركات الدورية وفى الطبيعة المشتركة لها ؛ القول فى الأسباب التى عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى ؛ القول فى مراتب الأجسام الهيولانية فى الحدوث ؛ القول فى تعاقب الصور على الهيولى؛ القول فى أجزاء النفس الإنسانية وقواها ؛ القول كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسها واحدة ؛ القول فى القوة الناطقة كيف تعقل وما سبب ذلك ؛ القول فى الفرق بين الإرادة والاختيار وفى السعادة ؛ القول فى سبب المنامات ؛ القول فى الوحى ورؤية الملك ») .

وآراؤه فى الموجود الأول وهو الله تعالى (وهى الآراء التى ضمنها الفقرات التسع الأولى من هذا القسم) تتفق كل الاتفاق مع مبادىء الإسلام وما يقرره فى صدد الذات العلية وصفاتها،وتنم على قوة إيمان الفارابى وسلامة عقيدته وصفائها وتجردها من شوائب الزيغ والانحراف . فهو يقرر فى عبارات مشرقة رائعة أن الله تعالى «لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا ... فلذا هو أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته ، من غير أن يكون به حاجة فى أن يكون أزلياً إلى شىء آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده ... وهو الموجود الذى لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده ، فانه ليس بمادة ولا قوامه فى مادة ولا فى موضوع أصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع . ولا أيضاً له صورة، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا فى مادة ... وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذى له لشىء آخر سواه ... وهو فى نهاية الكمال ، ولكن لضعف عقولنا نحن ولملامستها المادة والعدم ، يعتاص إدراكه ، ويصعب علينا تصوره ، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده . فان إفراط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام... فكماله بما هو نور يبهر الأبصار فتحار الأبصار عنه».

ولكنه فى آرائه عن الموجودات الثوانى ومراتب الموجودات وحالاتها وصلتها بالموجود الأول وصلتها بعضها ببعض وما إلى ذلك (وهى الآراء التى ضمنها الفقرات الست عشرة الأخيرة من هذا القسم) قد تأثر تأثراً كبيراً بالأفلاطونية الحديثة بوجه خاص (Philosophie néo-platonicienne مذهب مدرسة الإسكندرية التى كان زعيمها أفلوطين Plotin ولد سنة ٢٠٥ وتوفى سنة ٢٧٠ م) ، وذهب إلى ما ذهبت إليه من وجود عقول وأرواح تنبثق عن الله وتشرق على الموجودات . بل إنه لم يكتف بما اخترعته الأفلاطونية الحديثة من عقول وأرواح ، بل زادها عقولاً ونفوساً وأفلاكاً ، حتى لتحسب أن صاحب هذه الآراء شخص آخر غير صاحب الآراء المدونة فى الفقرات التسع الأولى من هذا القسم من مؤلفه فى صدد الله تعالى وصفاته وكماله .

فهو يذهب إلى أن الموجودات تنقسم قسمين : موجودات روحية ؛ وموجودات مادية .

١ — أما الموجودات الروحية فيرتب طوائفها من الأعلى إلى الأقل منه ترتيباً تنازلياً فى ست مراتب . إحداها مرتبة الكائن الأول أو السبب الأول وهو الله تعالى . وثانيتها مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية وهى : العقل الأول المحرك للسماء الأولى ؛ والعقل الثانى المحرك لكرة الكواكب الثابتة ؛ والعقل الثالث المحرك لكرة زحل ؛ والعقل الرابع المحرك لكرة المشترى ؛ والعقل الخامس المحرك للمريخ ؛ والعقل السادس المحرك للشمس ؛ والعقل السابع المحرك

للزهرة ؛ والعقل الثامن المحرك لعطارد ؛ والعقل التاسع المحرك للقمر. والمرتبة الثالثة مرتبة العقل الفعال فى الإنسانية . والمرتبة الرابعة مرتبة النفس الإنسانية . والمرتبتان الخامسة والسادسة مرتبتا الهيولى والصورة . والهيولى هو المبدأ الأول الذى به تشترك الأجسام فى كونها أجساماً . والصورة هى المبدأ الذى يعين الهيولى ويعطيها ماهية خاصة .

هذا ، والمراتب الثلاث الأولى وهى مراتب الله تعالى والعقول العشرة هى فى نظر للفارابى مراتب روحية محضة ، أى لا صلة لها بالمادة مطلقاً ؛ على حين أن المراتب الثلاث الأخيرة ، وهى مرتبة النفس الإنسانية ومرتبة الهيولى ومرتبة الصورة ، لها صلة بالأجسام وإن كانت فى ذاتها أموراً روحية غير جرمية . والعقول فى نظر الفارابى تنبثق عن الله تعالى مباشرة كما ينبثق الضوء عن الشمس وتفعل أفعالها وفق غرضه بدون واسطة . فهى فى المرتبة الثانية بعده ، وأفعالها أشرف أفعال الكائنات الأخرى جميعاً . وأما النفس الإنسانية والهيولى والصورة فإنها تتصل بالله بواسطة العقول ، فرتبتها تجىء بعد مرتبة العقول .

ويعبر الفارابى فى كتابه هذا عن نظريته فى العقول فى عبارات مبهمة غامضة إذ يقول : « ويفيض من الأول (أى من الله تعالى) وجود الثانى ، فهذا الثانى هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ... وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى (أى إن هذا الموجود الثانى هو العقل المنبثق عن الله والمشرف على السماء الأولى) . والثالث أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة (أى إن هذا الموجود الثالث هو العقل المنبثق عن الله والمشرف على كرة الكواكب الثابتة) . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل (أى إن هذا الموجود الرابع هو العقل المنبثق عن الله والمشرف على كرة زحل ... ». واستمر الفارابى بهذا التسلسل وفى هذه الصيغ نفسها إلى أن انتهى من العقول العشرة السابق بيانها .

٢ ــ وأما الموجودات المادية فيرتب الفارابى طوائفها من الأعلى إلى الأخس ترتيباً تنازلياً فى ست مراتب كذلك . إحداها أجسام الآدميين ؛ والثانية أجسام الحيوانات الأخرى ؛ والثالثة أجسام النباتات؛ والرابعة أجسام المعادن ؛ والخامسة الأجرام السماوية ؛ والسادسة المواد الأولية المشتركة وهى الماء والهواء والتراب والنار وما جانسها كالبخار واللهب . فأجسام الآدميين والحيوانات والنباتات من بين مراتب الأشياء المادية هى أرقاها جميعاً وأقربها إلى السبب الأول وهو الله تعالى . ودونها فى ذلك الأجسام السماوية . وأبعدها جميعاً مرتبة عن السبب الأول الأجسام الهيولانية أى المواد الأولية التى تشترك فيها الموجودات المادية وهى الماء والهواء والتراب والنار وما تولد منها . وفى هذا يقول : « إن البَرِيَّة (يقصد بها أجسام الأناسىّ والحيوان والنبات ، أى الأجسام الحية) من المادة تقرب من الأول (أى من السبب الأول وهو الله تعالى ، أى إنها أقرب الأشياء المادية إليه) ؛ ودونها الأجسام السماوية ؛ ودون السماوية الأجسام الهيولانية . وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه . إلا أنها تقتفى الغرض بمراتب . وذلك أن الأخس يقتفى غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتفى غرض ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهى إلى التى ليس بينها وبين الأول واسطة أصلا ... » .

محتويات القسم الاجتماعى من الكتاب

وضع الفارابى فى هذا القسم ما يصح تسميته « تصميما » لمدينته الفاضلة . وقد جاء تصميمه هذا مشبها فى معظم نواحيه لتصميم أفلاطون لجمهوريته مع بعض فروق يسيرة تأثر فيها فيلسوفنا بمبادىء الدين الإسلامى على الأخص .

ويشتمل هذا القسم على اثنتى عشرة فقرة أعطاها العناوين الآتية : « القول فى احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ؛ القول فى العضو الرئيس ؛ القول فى خصال رئيس المدينة الفاضلة ؛ القول فى مضادات المدينة الفاضلة ؛ القول فى اتصال النفوس بعضها ببعض ؛ القول فى الصناعات والسعادات ؛ القول فى أهل هذه المدن ؛ القول فى الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة ؛ القول فى آراء أهل المدن الجاهلة والضالة ؛ القول فى العدل ؛ القول فى الخشوع ؛ القول فى المدن الجاهلة » .

وقد بدأ قسمه هذا بالكلام على احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ، فقرر أن الإنسان إجتماعى بطبعه من جهة ومضطر إلى هذا الاجتماع اضطراراً لسد حاجاته من جهة أخرى ، وأنه من أجل ذلك نشأت الجماعات الإنسانية . وفى هذا يقول : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . . . ولهذا كثرت أشخاص الناس فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية » .

وهذه المجتمعات ترجع فى نظره إلى قسمين : مجتمعات كاملة وهى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل لتحقيق سعادة الأفراد ؛ ومجتمعات ناقصة وهى ما لا يتحقق فيها هــذا التعاون الكامل ولا تستطيع أن تكفى نفسها بنفسها .

والمجتمعات الكاملة ثلاث مراتب . فأرقاها مرتبة إجتماع العالم كله فى دولة واحدة وتحت سيطرة حكومة واحدة . وأقل منها كمالا اجتماع أمة فى جزء من المعمورة تحت سيطرة حكومة مستقلة . وأقلها جميعا فى الكمال اجتماع أهل مدينة فى جزء من الأمة تحت سلطة رئيس .

والمجتمعات الناقصة ثلاث مراتب كذلك . فأقلها نقصاً وأدناها إلى المجتمعات الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة (والمحلة جزء من المدينة) . وأكثر منها نقصاً اجتماع أهل السكّة (وهى جزء من المحلة) . وأحطها جميعاً منزلة اجتماع أفراد أسرة فى منزل .

فمن هذه المجتمعات يتكون سلم متدرج : فى قمته العالم الإنسانى مندمجة شعوبه بعضها فى بعض ومكونة لدولة واحدة ؛ وفى أدنى درجة منه المجتمع العائلى .

وفى هذا يقول « ... فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة . والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة . والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة ؛ ثم اجتماع فى سِكّة ؛ ثم اجتماع فى منزل . وأصغرها المنزل . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة : إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ؛ والمحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكة جزء المحلة . والمنزل جزء السكة . والمدينة جزء مسكن أمة . والأمة جزء جملة أهل المعمورة » .

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعاً لم يذكره أحد من قبله من فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم كأفلاطون وأرسطو . فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها أو من بعض مدن وتوابعها . ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابى بتعاليم دينه ؛ إذ إن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة واحدة هى حكومة الخليفة .

وقد أغفل الفارابى النوعين الأولين من المجتمعات الكاملة وهى اجتماع العالم واجتماع الأمة ، وقصر كلامه على اجتماع المدينة ومايجب توافره فى مجتمعها حتى تكون فاضلة سعيدة . ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أمرين . أحدهما أنه رأى أن اجتماع العالم كله على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالى ولكنه متعذر التحقق . والآخر أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة ، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات وبفسادها يعتورها الفساد ؛ فالكلام على الأمور التى يجب توافرها فيها حتى تكون كاملة ــ وهو الذى عرض له الفارابى ــ يعد شرحاً لدعائم الفضل فى سائر المجتمعات الإنسانية الكاملة .

والمدينة الفاضلة فى نظره هى ما تتحقق فيها سعادة الأفراد على أكمل وجه . ولا يكون ذلك إلا إذا تعاون أفرادها على الأمور التى تنال بها السعادة ، واختص كل منهم بالعمل الذى يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبعه . وفى هذا يقول : « فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة . . . . والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » .

وأهم وظائف المدينة وأكبرها خطراً فى نظر الفارابى هى وظيفة الرياسة . وذلك لأن رئيس المدينة هو السلطة العليا التى تستمد منها جميع السلطات ، وهو المثل الأعلى الذى ينظم جميع الكمالات . فهو مصدر حياة مدينته وقوام نظامها . ومنزلته من سائر أفرادها كالقلب من أعضاء الجسم ؛ بل إن منزلته منهم كمنزلة الله عز وجل من العقول وسائر الموجودات .

ولذلك لا يصلح للرياسة إلا من زود بصفات فطرية ومكتسبة يتمثل فيها أقصى ما يمكن أن يصل إليه الكمال فى الجسم والعقل والعلم والخلق والدين .

أما الصفات الفطرية فقد اشترط الفارابى أن يتوافر منها فى رئيس المدينة اثنتا عشرة صفة . « إحداها أن يكون تام الأعضاء ، قواها مواتية أعضاءها على الأعمال التى من شأنها أن تكون بها (أى أن تكون قوى الأعضاء مواتية لها على الأعمال التى خلقت لها والتى هى قوامها) ... ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ويتلقاه، يفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه . ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه فى الجملة ، فلا يكاد ينساه . ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل . ثم أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة كل كل ما يضمره إبانة تامة . ثم أن يكون محباً للعلم والاستفادة منقاداً له سهل القبول لا يؤلمه تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه . ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً بالطبع للعب (يقصد به اللهو وضياع الوقت فيما لا يجدى) مبغضاً للذات الكائنة عن هذه (أى أن يكون مبغضاً لما ينجم عن الأمور السابقة من لذات) . ثم أن يكون محبًّا للصدق وأهله مبغضاً للكذب

وأهله . ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها . ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده . ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما يعطى النَّصْف (أى يعامل بالعدل والقسط) من أهله ومن غيره ويحث عليه ويؤتى من حلّ به جور (أى يرد له حقه وما أخذ منه) مواتياً لكل ما يراه حسناً جميلا (أى من الأمور المتصلة بالعدالة) . ويكون عَدْلا (أى وسطاً فى أخلاقه وشئونه ، فلا إفراط ولا تفريط) غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعى إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور وإلى القبيح . ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يُفْعَل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس » .

وأما الصفات المكتسبة فقد اشترط الفارابى أن يتوافر منها فى رئيس المدينة ست صفات . « أحدها يكون حكيما . والثانى ان يكون عالما حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها . والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يُحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه فى ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين. والرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التى تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متحرياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة . والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى التى استنبطت بعدهم مما احتُذِىَ فيه حذوهم . والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب ؛ وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسة » .

وقد اعترف الفارابى أنه من النادر أن تتوافر هذه الصفات جميعاً فى شخص واحد . وفى ذلك يقول « واجتماع هذه كلها فى إنسان عسر . فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس » . ومع ذلك فإنه قد أضاف إليها صفة أخرى زادت الأمور استحالة وتعذراً . وقد تأثر فى هذه الصفة — التى لم يرد لمثلها ذكر فى الصفات التى اشترطها أفلاطون فى رئيس جمهوريته — ببعض الاتجاهات الأفلاطونية الحديثة وببعض نزعات صوفية إسلامية وبما يقرره الدين الإسلامى عن صفات الرسول وصلته بالله عن طريق الوحى . وهذه الصفة هى اتحاد الرئيس بالعقل الفعال ، وهو العقل المشرف على الإنسانية (آخر العقول العشرة السابق بيانها فى الفقرة الخامسة من هذا الفصل) الذى ينبعث عن الله تعالى مباشرة كما ينبعث الضوء عن الشمس . فيستحيل الرئيس بذلك إلى كائن روحى يمتزج بالعقول ويتصل بالملأ الأعلى ويتلقى عن هذا الملأ بطريق مباشر نفحات الوحى والإشراق . وفى ذلك يقول : « وإنما يكون ذلك الإنسان إنسانا قد استُكْمِل فصار عقلا ومعقولا بالفعل . قد استُكْمِلت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا . وتكون هذه القوة معدة بالطبع لتقبل ؛ إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات إما بنفسها وإما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها ... ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شئ آخر » .

ويرى الفارابى أن أفراد المدينة أنفسهم لا تتحقق سعادتهم ولا تصبح مدينتهم فاضلة إلا إذا ساروا على غرار رئيسهم وأصبحوا صورة منه ، وأن الرئيس لا يعد مؤدياً رسالته إلا إذا وصل بهم إلى هذا المستوى الرفيع . وفى هذا يقول : « وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة : فإن أجزاءها كلها (أى أهلها وأفرادها) ينبغى أن تحتذى بأفعالها مقصد رئيسها الأول » .

ومن هذا يظهر أن المدينة الفاضلة التى أقام الفارابى قواعدها فى كتابه هى مدينة يرأسها إنسان لا تقل منزلته كثيراً عن منزلة الأنبياء والملائكة . ويتألف أفرادها من قديسين . ومدينة كهذه لا يتاح وجود مثلها فى عالمنا الدنيوى .

بيد أنه يظهر أن الفارابى لا ينظر إلى مدينته ولا ينظر إلى رئيسها نظرته إلى أمور غير ممكنة التحقق ، بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن الممكن أن يوجد لها رئيس ؛ إذ من الممكن فى نظره أن يصل الإنسان إلى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال ، وإن كان ذلك نادراً ومقصوراً على أفراد زكت أنفسهم ووصلت أرواحهم إلى أرقى درجات الصفاء . ويساعد الفرد على الوصول إلى هذه المنزلة — بجانب ما يزوده الله به من استعداد فطرى — عكوفه على التأمل والتفكير . فبذلك تتهذب نفسه ، وتتلخص من أدران المادة والجسم ، ويرقى إلى عالم العقول، فيمتزج بها ويغمره نورها الوهاج ، فيكمل بذلك صفاؤه .



داڤيد كپرفيلد لتشارلس ديكنز

بقلم
الدكتور نظمى لوقا
الأستاذ بكلية المعلمين

١ — حياة ديكنز ومؤلفاته

ولد تشارلس جون هفّام ديكنز فى لاندبورت بالقرب من بورتسموث فى سنة ١٨١٢ فكان الثانى من إخوة ثمانية ولدوا لأبويه . وكان أبوه جون هفّام ديكنز موظفاً فى خزانة البحرية الإنجليزية فى بورتسموث . وأحوال الأسرة فى تلك الفترة مضطربة أشد الاضطراب. ولم يكن ذلك ناتجاً فى المقام الأول عن ضآلة أجر أبيه، إذ يقال أنه كان يتقاضى ستة جنيهات فى الأسبوع أو ثلاثمائة جنيه فى السنة . وليس ذلك بالأجر القليل بحساب مستوى المعيشة والقوة الشرائية الكبيرة لنقود ذلك الزمن . بيد أن أباه كان رجلا بوهيميّ النزعة غريب الأطوار عاجزاً عجزاً تاماً عن تدبير أحواله المالية فى حدود موارده الفعلية . فما أشد حبه للمظهر وجريه وراء أحلام الثراء . وما أشد إتلافه للمال الذى يملكه وللمال الذى لا يملكه على السواء فى التنعم بالبهجة والمرح والشراب .

وذلك كله يغرينا بالنظر فى أسلاف ذلك الطفل الجميل ذى الملامح الدقيقة والوجه الطويل الشاحب والشعر البنّى المتموج الذى يتهدل على جانبى وجهه إلى ما تحت أذنيه، والعينين اللطيفتين الحالمتين المتألقتين واليدين الصغيرتين الأنيقتين والقامة القصيرة التى تقتحمها العين لولا ما فى ذلك الوجه الجميل من سحر أخاذ ونظرة نفاذة وحيوية دافقة .

إنه جدّه وليم ديكنز سليل أسرة توارثت مهنة الخدمة فى بيوت السادة . وقد بدأ وليم حياته فى رحاب تلك المهنة الموروثة ، وتزوج كما هو منتظر لمثله من فتاة خادم تعمل فى بيوت السادة أيضاً . ويبدو أن الرجل كان أميناً ذكياً نشيطاً فترقى فى مراتب الخدمة حتى صار ناظراً لأملاك سيده ومديراً لقصره . وكان هذا السيد هو جون كرو عضو البرلمان عن دائرة شستر .

وأنجب وليم ديكنز من زوجته الخادمة ولدين هما وليم وجون . وجون هو والد بطلنا أعظم الروائيين الإنجليز تشالس ديكنز . وهو الوالد جون ديكنز نفسه هو النموذج أو المشق الحى الذى نسج ابنه تشارلس على منواله أعظم شخوصه الرائية على الإطلاق « مستر ميكاوبر » ، وهو شخصية لها مكانة بارزة جداً فى روايته مكبرى دافيد كبرفيلد . وقد مات والد جون بُعَيد مولده . فاستبقى السيد رب القصر الأرملة وطفليها فى خدمته مديرة لقصره على مدى خمس

وثلاثين سنة بعد ذلك ثم دبر لها معاشاً عند تقاعدها . وتولى آل كرو الإنفاق على تعليم ولديها وليم وجون ثم دبر لهما موردين للحياة . وكانت الوظائف في انجلترا في ذلك الحين لا تنال إلا بالوساطة والسند القوى . ولولا سند آل كرو سادة أبيه لما حصل جون ديكنز على نصيبه ذاك في إدارة الخزانة بالبحرية الملكية ، وبذلك دخل جون والد مؤلفنا العظيم في سلك موظفي الدولة وتركزت آماله في المباعدة المتواصلة بينه وبين ماضي أسلافه المهين . وسرعان ما انعقدت الصداقة بينه وبين زميل له من الموظفين فتزوج من شقيقته اليزابيث بارو .

ويقال في وصف جون ديكنز أنه كان شديد العناية بفخامة ملبسه ورونق بزته . مشغولا على الدوام بالعبث بحزمة كبيرة من الأختام يضعها في سلسلة ساعته فهذه الأختام هي عنوان وظيفته ذات المسئولية في الدول وكأنه بها قد هيمن على خزائن الأرض . أما حبه للخمر المعتقة — وهو شغف اشتهر به السادة السراة — فكان السبب فيما ركبه من ديون باهظة ، تلك الديون التي زج به مرتين في السجن بسببها . وفي سبيل ذلك الشغف بالخمر الجيدة كان جون ديكنز مستعداً لاقتراض المال من أى إنسان يتمتع بالسذاجة الكافية لإقراضه مخدوعاً في مظهره الفخم وأبهة ألفاظه وأحاديثه وسخاء يده .

وبعد عامين من ولادة تشارلس نقل جون إلى لندن . وبعد ثلاثة أعوام أخرى نقل إلى تشاتم حيث دخل الغلام المدرسة وتعلم القراءة . وكانت لدى أبيه مجموعة صغيرة من الكتب ، معظمها روايات من بينها نخبة ممتازة من قبيل « توم جونز » و « قس واكفيلد » و « جيل بلاس » و « دون كيشوت » ، فراح تشارلس الصغير يقرؤها ويعيد قراءتها . وتدل الروايات التي ألفها على مدى تأثرة العظيم بهذه الأعمال الأدبية التي تركت طابعها في مخيلته الغضة .

وفي سنة ١٨٢٢ — وقد صار تشارلس في عامه الحادى عشر — نقل جون ديكنز مرة أخرى إلى لندن ، ولكن تشارلس بقي في تشاتم ليتم عامه الدراسي ولم يلحق بأسرته في لندن إلا بعد مضي بضعة أشهر ، فألفاهم مقيمين في ضاحية على أرباض مدينة لندن تسمى كامدن تاون في بيت وصفه تشارلس عندما ألف روايته الكبرى دافيد كبرفيلد بأنه بيت آل ميكاوبر . وألفى شئون أبيه المالية قد وصلت إلى درجة بالغة من السوء . وكان أكبر ما حز في نفسه أنه لم يعد ثمت سبيل لعودته إلى مقاعد الدرس . وزاد من أساه أنه ارتد إلى مهنة جدته لأبيه فكلف بأعمال خادمات البيوت ،ولكن في بيت أسرته الخاص وبغير أجر : فهو موكل برعاية شرذمة من إخوته الصغار بالإضافة إلى تنظيف الأحذية وتلميعها وتنظيف الثياب والمساعدة في الكنس وأعمال المطبخ . وكانت أخف مهامه قضاء حاجات البيت القليلة من السوق . ولكن الفتى تشارلس كان يتسلل ويروغ بين الحين والحين لجوب شوارع كامدن تاون الحقيرة وما يحيط بها من أحياء فقيرة تتخللها الحقول والحفر والمصارف والطلول والخرائب . وامتد تجواله فيما بعد إلى حي سوهو المشهور بسكانه من شذاذ الآفاق والمنبوذين من المجتمع والخارجين على القانون .

واشتدت ضائقة الأسرة فكان تشارلس هو الذى يحمل إلى حوانيت المرابين كل قطعة من متاع البيت تصلح للرهن ولو مقابل مبالغ ضئيلة . ولم يثقل ذلك كله على نفس الفتى تشارلس إلا عندما بيعت مجموعة الكتب الثمينة — وهي أعز شيء في الدنيا عليه — لتاجر كتب قديمة . وأطبقت المصائب عليه بعد بيع تلك الكتب فألحق بعمل حقير في مصنع لتعبئة طلاء الأحذية في زجاجات مقابل ستة شلنات في الأسبوع . وكم آلمه أن يجد والديه مسرورين غاية السرور بمغادرته وهو في الثانية عشرة لكنف الأسرة كي يعيش نهباً

للإحساس بالضياع والنبذ فى ذلك المصنع الحقير . وبعد قليل سيق جون ديكنز إلى السجن بسبب تراكم ديونه وإعساره وكانت سجون الديون يومئذ تسمح لزوجة المحبوس وأطفاله بالإقامة معه داخل أسوار السجن . ولعل ذلك التدبير كان من قبيل الرحمة بالنساء والأطفال وقد فقدوا ملاذهم بسجن عائلهم . والإقامة فى سجون المعسرين يومئذ شديدة الحقارة . وليس ذلك عجيباً وهى مكتظة بأمثال جون ديكنز والجيش الجرار من أطفاله . وفيما عدا ذلك لم تكن المعاملة بالغة السوء . وقد أتت مسز ديكنز معها بخادمة صغيرة لرعاية الأطفال ومساعدتها أثناء النهار حتى إذا حل المساء ذهبت للمبيت فى بيت أهلها . وبسبب مايسود دوائر الدولة الانجليزية يومئذ من المحسوبية لم يقطع مرتب جون من خزانة البحرية الملكية وهو فى السجن . واعتبره رؤساؤه بطريق التواطؤ والتغافل لم ينقطع عن العمل .

وفى مدة ذلك الحبس نعم تشارلس الصغير بحرية لاحدود لها فى قضاء أمسياته على ماهوى متجولاً فى شوارع لندن وأزقتها . ولاسيما شواطىء التامز التى يكثر فيها البحارة جوابو الآفاق والخلاسيون والأجانب وأصحاب البداوات ورواة الطرائف والتهاويل . وسيطر هذا الجو السحرى على عقل تشارلس الغض بصورة لم تمح إلى آخر حياته ، بحيث ظلت لندن فى مؤلفاته مسرحاً للخيال والأحلام لا نظير له .

وفى أبريل سنة ١٨٢٤ ماتت جدته لأبيه مسز وليم ديكنز تاركة مدخراتها لولدها وليم وجون فقام وليم بأداء ديون أخيه السجين فأطلق سراحه واستقرت الأسرة مرة أخرى فى كامدن تاون واستأنف جون منصبه فى البحرية . وظل تشارلس يقوم بعمله الكريه فى معمل دهان الأحذية إلى أن فصل منه لسبب ما فعاد وهو فى منتهى السعادة إلى كنف الأسرة . فاذا هو يفاجأ بحزن أمه لضياع عمل يغل عليهم ستة شلنات فى الأسبوع ولم يغفر لها ذلك الحزن ماعاش . وكتب فيما بعد يقول :

— لم أنس بعد ذلك قط ، ولن أنسى ماعشت ، ولن يتسنى لى أن أنسى مهما اجتهدت ذلك الموقف من جانب أمى !

ولكن أباه جون لم يكن عمليا فى تفكيره كزوجته بل كان من أصحاب الخيال الخصب ومطامع العظمة — وهو جانب ورثه عنه ابنه العظيم تشارلس — فأصر الرجل على عودة ابنه الجميل الذكى إلى المدرسة وظل تشارلس منتظما فى دراسته إلى سن الخامسة عشرة حيث ألحق بالعمل ساعيا فى مكتب أحد المحامين. وبعد بضعة أسابيع حصل له أبوه على عمل مساعد كاتب لدى محام آخر بأجر قدره خمسة عشر شلنا فى الأسبوع . وفى أوقات فراغه تعلم الاختزال . وبعد سنة ونصف بلغ مستوى من البراعة فى هذا الفن النادر وقتئذ بحيث فتحت له أبواب العمل فى الصحافة مندوباً برلمانيا وهو دون العشرين ، واشتهر بين زملائه بأنه « أسرع المندوبين البرلمانيين وأدقهم فى نقل الخطب والمناقشات التى تحتدم فى مجلس العموم » .

وفى تلك الأثناء أغرم بفتاة غزلة تدعى ماريا كريمة مدير أحد البنوك . ويقال أنها شجعته كثيراً على حبها وكانت بينهما خطبة سرية . ولكن الفتاة فيما يبدو لم تكن تأخذ ذلك كله مأخذ الجد لأن تشارلس الشاب كان لا يملك من حطام الدنيا شيئا . وبعد عامين من الأحلام والخيالات العاطفية وصلت هذه العلاقة إلى ختامها المقدور واسترد كل منهما هداياه ورسائله من الآخر . وكانت الصدمة شديدة جدا على تشارلس فخيل إليه أن قلبه تحطم . وهذه الفتاة « ماريابيدنل » هى التى صورها فى روايته دافيد كبرفيلد باسم دورا وقال فيما بعد أن « معظم الناس لا يمكن أن يتصوروا مبلغ هيامه الشديد بها . ولم يلتقيا إلا بعد ذلك بسنوات

طوال وقد صار ديكنز من أعلام زمانه المشهورين فى العالم أجمع ، أما ماريا فكانت قد غدت زوجة بدينة غبية عاطلة من كل سحر . فاستخدمها ديكنز عندئذ نموذجاً لشخصية فلورا فى روايته « الصغيرة دوريت»

ولما بلغ الثانية والعشرين من عمره بلغ دخله نيفا وخمسة جنيهات فى الأسبوع . وشرع فى تأثيث مسكن له بالقرب من مقر صحيفته التى يعمل بها وإذا والده يُزج به فى السجن بسبب إعساره مرة أخرى ، ووقع على تشارلس عبء رفع نفقات معيشة أبيه فى السجن واكترى لأسرته الكبيرة مسكناً أرخص . وتخير للإقامة معه فى مسكنه المستقل أخاه فردريك . ومن ذلك اليوم قر فى ذهن أسرته أنه المكلف باحوالها من جميع الوجوه . وهو قدر لازمه بعد زواجه لأن أسرة زوجته أيضاً صارت تنظر إليه هذه النظرة .

وبعد عام تقريباً من العمل فى الصحافة مراسلا برلمانيا شرع تشارلس يكتب سلسلة من الصور القلمية للحياة فى لندن نشرتها له بعض المجلات الأدبية بدون مقابل ، إلا أنها استرعت الأنظار . وكانت الموجة السائدة يومئذ نشر روايات حافلة بالطرائف والنوادر تدور حول شخصيات فكاهية وتنشر منجمة على أجزاء شهرية كل جزء منها يباع بشلن واحد ، وفيها رسوم مضحكة يكتب التعليق عليها كتاب بارزون . وهذا هو الأصل القديم للمجلات والمسلسلات الفكاهية المنتشرة فى يومنا هذا وكانت تلقى رواجاً كبيراً فى ذلك الزمن يعادل شعبية هذه المجلات الفكاهية فى زمننا ودعى تشارلس ديكنز لكتابة النصوص المقروءة فى مسلسلة فكاهية رياضية مقابل أربعة عشر جنيها فى الشهر ونسبة معينة من إيراد البيع . ولم يكن تشارلس يدرى شيئاً عن أحوال الرياضة وهى أول مرة يكتب فيها بتكليف ولكن العرض كان مغريا جداً للصحفى الفقير الناشئ وهكذا بدأت روايته التى دفعت به إلى أضواء الشهرة ونعنى بها « أوراق مستر بيكويك » . وكان الفضل فى جنون الناس بها لشخصية « سام ويار » التى ابتدعها ديكنز . وما إن ظهرت القصة كاملة فى كتاب وهو فى الخامسة والعشرين من عمره حتى كانت شهرة المؤلف قد طبقت الآفاق . وكان صعوده فى مراقى النجاح أشبه بالصاروخ على حد تعبير إحدى المجلات الأدبية يومئذ . ولكن النقاد كانوا متحفظين جدا ويقفون منه موقفاً يدل على البخس والعجز عن تقدير العبقرية وهذا هو شأن معظم العباقرة مع معاصريهم من النقاد المحترفين .

وفى سنة ١٨٣٦ تزوج تشارلس ديكنز من «كيت هوجارث » كبرى بنات زميله فى الصحيفة التى يعمل بها حينئذ واسمه « جورج هوجارث» ، وجورج هذا أب لستة أولاد وثمانى بنات . وكبراهن كيت هى الوحيدة التى بلغت سن الزواج .

وبعد شهر العسل القصير استقر تشارلس مع زوجته كيت فى مسكن خاص ودعوا شقيقتها الحسناء مارى التى بلغت السادسة عشرة للإقامة معهما . وشغلت كيت بإنجاب الأطفال تباعاً فى حين شغل قلب تشارلس بمارى اللطيفة الذكية الألمعية الروح البارعة فى التقليد والحديث والمحبة للغناء والفكاهة والمرح . وكانت تشاركه نزهاته الطويلة سيراً على الأقدام حيث يحدثها عن أبطال قصصه التى أخذ يكتبها بنشاط وقد اشتد عليها طلب الناشرين .

وصدرت قصة أوليفر تويست » فى سنة ١٨٣٨ فكانت بداية مرحلته الثانية بعد أن ختمت بأوراق بيكويك مرحلته الأولى .

وموضوع أوليفر تويست انتصار الخير على الشر رغم الظروف المعاكسة والتنديد بالظلم الاجتماعى وأحوال الملاجئ فى بريطانيا .

وفى سنة ١٨٣٩ – أى فى العام التالى مباشرة – ظهرت قصة « نيكولاس نيكابى » وموضوعها الإصلاح الاجتماعى مرة أخرى وما يلقاه الأطفال من سوء المعاملة فى مدارس الريف الزراعية .

وفى سنة ١٨٤١ ظهرت له ثلاث قصص هى « ساعة السيد همفرى » و « حانوت الطرائف » و « برنابى رادج » وكلها حافلة بالشخوص الحية ولاسيما شخصية الصغيرة « نل » فى قصة حانوت الطرائف وقد لاقت كلها رواجاً كبيراً ، وقيل عن برنابى رادج أنها رواية تاريخية وإن كانت جميع شخوصها خيالية فيما عدا « لورد جوردون » . وبهذه القصص ختمت مرحلته الثانية لتبدأ مرحلته الثالثة المعروفة بمرحلة النضج .

وقبل ظهور شئ من قصص هذه المرحلة رحل تشارلس مع زوجته إلى الولايات المتحدة وكندا للقيام بجولة كبرى لم تسفر عن تأصل المودة بينه وبين الأمريكان الذين كانوا ينشرون كتبه على نطاق واسع من غير أن يفكروا فى أداء شئ من الحقوق المالية إلى المؤلف . وبعد عودته نشر قصة « مارتن تشازلويت » سنة ١٨٤٣ وهى قصة جريمة قتل تفيض بالسخرية والتعقد وتفصح عما تركته أمريكا فى نفسه من استهانة وزراية .

وفى سنة ١٨٤٨ ظهرت قصة « دومبى وولده » وهى رواية مؤثرة بما صوره فيها من شخوص رقيقة أهمها بول الصغير وظروف وفاته .

وفى سنة ١٨٥٠ تمت روايته الكبرى « دافيد كبرفيلد » مروية على لسان بطلها دافيد الذى يروى قصة حياته . وهى فى الواقع قصة طفولة تشارلس ديكنز نفسه وكفاحه ونجاحه فى إطار ذهبى رائع الألوان والظلال .

وفى سنة ١٨٥٣ أتم كتاباً عظيما آخر هو « البيت الكئيب » . ثم فى سنة ١٨٥٤ ظهرت روايته التى تدور حول مشكلة التفكير الثورى فى المجتمع الانجليزى فى عصر نشأة الصناعة الكبرى واحتدام المشكلات بين أصحاب المعامل ونقابات العمال . وتلك هى قصته العظيمة « أوقات عصيبة » .

وفى سنة ١٨٥٧ أتم روايته الكبيرة « الصغيرة دوريت » وهى ذات تشعب إلا أنها رائعة فى تصوير سجون الديون والإعسار وما يسود دواوين الحكومة من تراخ وفوضى وقصر نظر .

وفى سنة ١٨٥٩ ظهرت « قصة مدينتين » وهى رواية تاريخية عظيمة لم تزل من أهم النصوص الأدبية التى تقرر على المدارس الثانوية والعليا ، ولكنها لا تمثل أدب ديكنز تمثيلا نموذجياً وهى ختام مرحلة نضجه .

أما روايات المرحلة الأخيرة من إنتاجه الأدبى فأولها « مطامع جسام » التى ظهرت سنة ١٨٦١ وهى من أعظم رواياته من الوجهة الفنية ، وقد طامن فيها من الجو الرومانسى والمبالغات الميلودرامية . وفى سنة ١٨٦٥ أصدر بعد تمامها قصة « صديقنا المشترك » وهى رواية كثيرة التعقيد .

وفى سنة ١٨٧٠ صدرت « لغز ادوين درود » وهى رواية بوليسية لم تتم وقد بذلت جهود كثيرة لوضع ختام يحل غموضها .

ولديكنز كتابات أخرى غير القصص منها كتب الرحلات وكتب للأطفال وتاريخ انجلترا للأطفال وكتب دينية للأطفال وضعها لأطفاله شخصياً . كما قام فى أواخر حياته بجولات يتلو فيها صفحات من قصصه وكان بارعاً فى الإلقاء شجىّ الصوت والتعبير فتفيض بالدمع عيون سامعيه ويجن جنونهم حماسة له . وأصدر عدداً من المجلات الأدبية والصحف . وكان يؤلف أكثر من رواية واحدة فى وقت واحد .

ومن أسف أن حياته الزوجية اضطربت ففارق زوجته نهائياً فى سنة ١٨٥٨ وعاشر ممثلة جسناء صغيرة السن هى « رالين ترنان » أنجب منها ابناً وأسكنها فى بيت بناحية بكهام قرب قصره الريفى . وكانت وفاته قبل إتمام آخر أعماله الأدبية « لغز إدرين درود » الذى أشرنا إليه آنفاً فى ٩ يونيه سنة ١٨٧٠ متأثراً بالإرهاق الشديد فى العمل والطواف والمحاضرة والتمثيـــل فى الحفلات الخيرية ... والحرب .

وقد دفنت انجلترا أعظم روائييها فى وستمنستر مع العظماء . وأعلن الحداد عليه فى العالم أجمع . لأنه كان معبود الجماهير فى كل مكان .

٢ — دافيد كبرفيلد

إن ما خضنا فيه من سيرة حياة تشارلس ديكنز وثيق الصلة جداً بالحديث عن روايته دافيد كبرفيلد، فهذه الرواية تعتبر فى جانب كبير منها قائمة على سيرته الذاتية وإن كان ديكنز بالطبع لم يرم إلى أن يكون ما كتبه سيرة ذاتية فى المقام الأول ، وإنما كان مراده أن يكتب رواية ، بيد أنه استمد الكثير من مادة هذه الرواية من حياته الخاصة وفى الحدود التى تخدم غرضه من حيث هو روائى . أما ما لا يوافق من حياته الخاصة ذلك الغرض فهو يتخلى عنه ليصوغ ما يوافقه بخياله الخصب .

وقد ذكرنا آنفاً أن مستر ميكادبر هو الصورة الروائية لأبيه جون ديكنز . وأن دورا هى الصورة الروائية لحبيبته الأولى ماريا بيدنل . والرواية مكتوبة على لسان بطلها دافيد كبرفيلد نفسه ، وهى طريقة كثيراً ما لجأ اليها الروائيون ، ولها مزاياها وعيوبها . وأول مزية لها بلا شك أنها تجبر المؤلف على إبقاء تسلسل الأحداث متصلا ، لأن الراوية لا يستطيع أن يروى لك إلا ما شهده بعينه أو سمعه بأذنيه أو فعله بنفسه . وقد أجدت هذه الطريقة على ديكنز كثيراً لأن أفكار رواياته كانت تجنح إلى التعقد والاضطراب والاستطرادات الجانبية التى تحفل بشخوص وحوادث لا أهمية لها فى السياق الأساسى للقصة .

ومزية ثانية لهذه الطريقة أنها تضفى على السرد مخايل الواقع وتحشد إلى جانب الراوى عواطف القراء : وتركز عليه اهتمامهم من بداية الرواية إلى ختامها .

أما نقائص هذه الطريقة فأولها ما ينتاب كل متحدث عن نفسه من الحرج ، فلا يستطيع بغـــير التعرض لتهمة السلاطة والرقاعة أن ينعت نفسه من حيث هو بطل قصته بصفات الجمال الجسدى أو الذكاء أو اللباقة أو سحر الشخصية . وإذا ما أبدى نفسه فى صورة المقصر الفاشل احتقره القراء لغبائه .

وثمت عيب فى هذه الطريقة لم يتسن للمؤلفين تلافيه وإن كانوا من طبقة تشارلس ديكنز ، وهو أن الراوية البطل لابد أن يبدو باهت المعالم بالقياس إلى الشخصيات الأخرى التى يروى وقائعه معها . والسبب البديهى لذلك النقص أن الراوية يرى نفسه من الداخل فلا يصور ملامحه الخارجية بل يصور ما يراه بعينه . وما يراه ليس صورة نفسه بل صورة الآخرين . فهو إذ يتحدث عن نفسه يذكر مخاوفه ووساوسه ، وإذ يتحدث عن سواه يصفه بلا تحرج . وحين يكون الوصاف رجلا من طراز ديكنز لا يشق له غبار فى براعة التصوير والتاوين والفطنة إلى المفارقة والفكاهة ومواطن الطرافة والغرابة تأتى رسوم تلك الشخصيات الأخرى دافقة الحيوية تزرى أيما إزراء بصورة المؤلف فى عين القراء .

بيد أن هذا كله لا يقدح فى الجهد الجبار الذى بذله ديكنز لتجلية صورة دافيد كبرفيلد وتحمس القراء له والانحياز إلى جانبه بعواطفهم . وقد انتهج لذلك خطة لعلها خير ما يتسنى له وسط تلك المزالق

والمحرجات فجعل منه فتى طاهر القلب إلى حد السذاجة ، يتعرض للسلب والنهب والغش والغفلة من كل من يلقاه فى طريقه . ولكن ذلك لا يكاد يتفق مع البداية التى بدأها دافيد . ففى نحو العاشرة من عمره اشتغل فى مصنع حقير وخالط العمال وذوى الفظاظة والحيلة والاحتيال — وذلك شبيه تمام الشبه بما حدث لديكنز نفسه فى طفولته — فمن العجيب بعد ذلك أن يظل دافيد على هذا القسط من البراءة والغفلة وقلة الحيلة . وأن تتكرر هذه المآزق بحذافيرها تقريباً من غير أن يتعلم من دروسها القاسية شيئاً يقيه أفاعيل أهل السوء . حتى إذا التقى بدورا بدا عاشقاً خائباً لا يفطن إلى حديث العيون ولا ما يحفل به العبارات من ثوريات وفنون . فيظل إنساناً عدم الخبرة عاجزاً عاطلا من الكفاءة فى أمور العمل وأمور العواطف على السواء . وأعجب من هذا وذاك أن ينتهى هذا الإنسان إلى التبريز والتفوق فى تأليف الروايات :

ولكن شخصية دافيد ليست كل ما فى رواية دافيد . فما أبرع شخصية ميكاوبر وأورياهيب وأمه وآل ترادل وتبسى تروتوود ودورا وأجنس وغيرهم وغيرهم ممن يحفلون بالحياة القوية الصادقة حتى ليحسبهم القارىء أحياء فى دنيا الواقع تعرفهم أوثق المعرفة أكثر مما يعرف أصحابه وخلطاءه الأقربين . وأعظم هؤلاء بلا شك من حيث القيمة الفنية شخصية مستر ميكاوبر الذى استعار له ديكنز شخصيه أبيه جون ديكنز محب الحياة المتلاف الأنانى أخى الكاس والطاس الذى يطارده الدائنون .

وقبل أن نقدم خلاصة الرواية نقف قليلا عند دور المصادفة فيها فنجد ديكنز لايطرف له جفن وهو يستخدم المصادفة تلو المصادفة كلما وجد ذلك مجدياً فى إبراز معالم روايته وتهيئة الجو لألوان من اللقاء الدرامى المثير بين أبطالها . وهى خطة تتعارض مع الاتجاه الحديث فى القصص ، ولكننا لو خيرنا بين مصادفات دافيد كبرفيلد ما ترتب عليها من المشاهد الرائعة البارعة وبين إلغاء تلك المصادفات بكل ما ترتب عليها من تلك المشاهد ، لما ترددنا طرفة عين فى التمسك بتلك المصادفات الخصبة وما أجدته على الأدب من كسب عظيم .

والآن نسوق خلاصة وجيزة لأعظم روايات ديكنز وأحبها إلى نفسه وأكثرها تمثيلا لقصة حياته ، مروية على لسان دافيد نفسه .

°

كانت ولادتى فى يوم جمعة عند منتصف الليل . وقد ولدت يتيما لأن أبى مات وأنا فى بطن أمى قبل ذلك بستة أشهر . وكانت عمة أبى الآنسة بتسى تروتوود قد جاءت قبل مولدى بساعات وتعهدت لأمى (التى كانت تخافها كثيراً) برعاية المولود إذا جاء أنثى فلما جئت ذكراً غضبت وقذفت الطبيب المولد بقلنسوتها وانصرفت لا تلوى على شىء . وأول من أذكره من شخصيات طفولتى هى أمى بشعرها الجميل وشبابها الناضر ، وكذلك « بيجوتى » مربيتى العجوز ذات الخدين والذراعين الشديدة الحمرة والصلابة حتى أننى كنت أعجب لماذا لا تنقرها العصافير كما تنقر ثمار التفاح !

وأذكر كذلك بعد بضع سنوات رجلا ذا شعر أسود مليح وشارب أسود كان يعود معنا من الكنيسة إلى البيت فى أيام الأحد ولم أكن أحب صوته العميق ولا تعمده أن يلمس أمى حين يلمسنى . وبعد ذلك أخذتنى بيجوتى لقضاء أسبوعين عند شقيق لها فى بلدة يرموث ولما عدنا ألفيت ذلك الرجل قد تزوج أمى . وكان اسمه مستر مردستون . فصافحته بعد تردد ثم قبلت أمى وأنا لا أستطيع النظر إليها ولا إليه ثم تسللت صاعداً إلى حجرتى وظللت أبكى إلى أن نمت . ولو أنه قال لى كلمة تشجيع واحدة أو كلمة ترحيب

واحدة بعودتى إلى البيت لأنست إليه واحترمته بقلبى لا بالمظهر فحسب وأنا أنطوى له على الكره .

وفى اليوم التالى حضرت أخته الآنسة «ردستون وهى تشبهه فى السحنة والصوت ، كما تشبهه فى الحزم الصارم . وحال وجودهما دون نجاح دروسى على يد أمى لأن نظراتهما الثاقبة كان لها من التأثير علىّ مثل تأثير نظرات ثعبانين على فرخ طير صغير مهيض الجناح . وذات صباح زاد تعثرى فى دروسى على المألوف فإذا مستر «ردستون يمسك بى ويلوى عنقى تحت إبطه متأهباً لضربى على عجيزتى بعصاه ، وإذ أنا بعد أول ضربة أعض يده فأثاره ذلك وانهال علىّ كمن يريد أن يقتلنى ثم حبسنى فى حجرتى وحرّم على أمى مقابلتى وقامت على حراستى شقيقتـــه مدة خمسة أيام أرسلت بعدها إلى مدرسة داخلية فى بلاكهيث ، وقابلت أمى قبل سفرى فإذا هى مقتنعة بما أدخله زوجها فى رأسها من أننى فتى شرير . وكان أسفها لغضب زوجها علىّ أشد من إسفها لفراقى !

وفى الفصل الدرامى الثانى جاءنى نعى أمى فذهبت لحضور جنازتها ولم أعد بعدها إلى تلك المدرسة . وتخلى عنى مستر مردستون وشقيقته . وعولت مربيتى بيجوتى على الرحيل للإقامة مع شقيقتها فى يرموث ثم إذا هى تعدل عن ذلك وتتزوج الحمال العجوز باركسى ودعتنى للإقامة معها على أن ترعانى كسابق العهد . وطالت وحدتى بضعة أسابيع إلى أن قال لى زوج أمى أننى يجب أن أعمل فى مصنع له كى أكسب قوتى . وكان ذلك المصنع فى لندن . وكانت سنى عندئذ عشر سنين . وقد عهد إلى بغسل القوارير مع ثلة من الغلمان والرجال فى الفرع الخاص بتعبئة الخمور . وكان أكبر زملائى الغلمان ميكووكر . وثمت زميل آخر شاحب الوجه يلقب باسم ميلى بطاطس بسبب شحوبه . ويعجز اللسان عن وصف تعاستى بالهبوط إلى ذلك المستوى بعد طفولتى المرفهة ودراستى فى المدرسة الراقية . وكثيراً ما كنت أمزج الماء الذى أغسل به القنانى بدموعى وإذا خاوت لنفسى انتحبت حتى يكاد صدرى ينشق مما به من اللواعج المحتدمة .

كان أجرى ستة شلنات فى الأسبوع زيدت بعد ذلك إلى سبعة يجب أن أكفى بها حاجاتى جميعاً . وكانت سنى الصغيرة لا تسمح لى برعاية شئونى والقيام على سائر أحوالى . وكانت الحلاوى الرخيصة تسيل لعـــابى فأشترى منها بالبنسات التى كان ينبغى أن أنفقها فى عشائى ولا أبيت على الطوى . وكان العمل يستغرق سحابة النهار ورثت ملابسى وبليت نعلى وأنا أذرع الشوارع فى المساء متسكعاً على غير هدى . ولولا رحمة الله لنشأت لصاً أو أفاقاً . أما مسكنى فكان زوج أمى قد رتبه لى لدى أحد العاملين معه وهو مستر ميكاوبر . ومستر ميكاوبر هذا رجل فى أواسط العمر يميل إلى البدانة أصلع الرأس كبير الملامح يرتدى ثياباً بنية اللون زرية ولكن بنيقة قميصه من نوع فاخر يمسك دائماً بعصا ويتدلى من سترته منظـــار يستخدمه للزينة فحسب لأنه قلما يستخدمه للنظر ، وإذا فكر فى استخدامه للنظر لم يستطع أن يرى من خلاله شيئاً لأنه لا يوافق بصره !

وقد ألفيت بيت مستر ميكاوبر زريا كملبسه ولكنه حافل بالمظاهر المموهة كملبسه أيضاً ! وقدمنى الرجل لزوجته وهى سيدة نحيلة ذابلة تجاوزت سن الشباب أعربت لى عن استيائها لأن سوء ظروف زوجها المالية فى الوقت الحاضر اضطرتها لتأجير هذه الغرفة لشخص غريب مما يفسد جو الخصوصية فى الأسرة . ولكن الديون المتراكمـــة على مستر ميكاوبر لاتكاد تدع له مخرجا من ضائقته .

وتحت تأثير وحدتى وصغر سنى وافتقارى إلى الحنان سرعان ما ارتبطت بتلك الأسرة . وعندما زج الدائنون

بمستر ميكاوبر فى السجن ولحقت به زوجته إلى هناك اكترت حجرة صغيرة قرب السجن لتتسنى لى زيارتهما باستمرار . وعندما أطلق سراح مستر ميكاوبر رحل مع زوجته إلى بليموث حيث يتمتع ذووها بشئ من النفوذ فلم يعد لى من أركن إليه فى لندن فقررت الهرب منها مخترقاً الريف إلى حيث تقيم الآنسة بتسى عمة أبى بالقرب من دوفر . وإن كانت مربيتى بيجوتى لم تحدد لى العنوان بالضبط . وبعد أن ودعت آل ميكاوبر فى محطة عربات السفر بدأت رحلتى المجهولة العواقب سيراً على الأقدام .

وفى اليوم السادس من ذلك الفرار وصل بى المطاف إلى مدينة دوفر . وكنت قد قطعت المسافة كلها سيراً على قدمىّ ، وفى الليل كنت أنام فى العراء . وكان الوقت لحسن حظى صيفاً فلم يصبنى أذى من بيع سترتى وصدارى لأبتاع طعاماً آكله . أما حذائى فصار فى حالة سيئة للغاية . وفقدت قبعتى شكلها لأنى كنت أنام بها . وتلطخ قميصى وسروالى بالندى والعرق والتراب والأعشاب التى كنت أنام عليها فما أشبه ثيابى بفزاعة الطيور فى حديقة عمتى ، ولاسيما أن شعرى لم يعرف مشطاً ولا فرشاة منذ غادرت لندن . وعلى هذه الصورة المفزعة توجهت كى أقدم نفسى إلى عمتى العتيدة .

وفيما أنا واقف أمام باب حديقتها رأيت سيدة تخرج من البيت وقد عقدت فوق قلنسوتها منديلا ولبست قفازاً سميكاً وفى يدها سكين هائل . فأيقنت أنها الآنسة بتسى . عرفت ذلك من مشيتها لأن أمى كثيراً ما كانت تقلد تلك المشية . وما أن رأتنى حتى صاحت تزجرنى كى أبتعد عن بابها . وبعد قليل رأيتها تعمل فى ركن من الحديقة فتسللت خلسة ووقفت بجوارها وقلت لها إننى ابن أخيها ، فأوقعتها المفاجأة على الأرض ورحت أروى لها موجز حياتى وما منيت به من شدائد وما قاسيته فى رحلتى هذه إليها ، ثم عزت علىّ نفسى فانفجرت باكيا ، فجذبتنى إلى داخل البيت وراحت تعالج ما رويته لها من جوعى وعطشى ببضع قوارير جعلت تصب محتوياتها فى حلقى حيثما اتفق لأنى وجدت لبعضها طعم الينسون ولبعضها الآخر طعم الصلصة ولبعضها الثالث طعم التوابل وما تضمخ به السلطة ، ثم أمرت بتجهيز حمام ساخن لى . وعاونها فى العناية بى سيد أشيب الشعر لطيف المنظر اسمه مستر ديك أقرضنى بعض ملابسه عند الفراغ من الحمام ثم لفتنى عمتى بثلاثة شيلان واستغرقت فى نوم عميق بعد أن بدأ فى حياتى عهد جديد تبنتنى فيه الآنسة بتسى .

وكتبت عمتى إلى مستر مردستون فجاء بعد بضعة أيام ومعه شقيقته فصبت عليهما جام غضبها أما أنا فرفضت العودة معهما وناشدت عمتى أن تستبقينى إلى الأبد . وأيد مستر ديك موقفى وطالبها بأن تتخذنى ولداً لها وتعنى بتربيتى ومظهرى . فطردت عمتى زوج أمى وأخته وقررت تعيين مستر ديك شريكاً لها فى الوصاية علىّ وغيرت اسمى من دافيد كبر فيلد إلى تروتورد كبر فيلد . وهكذا صار كل شىء فى حياتى هذه جديداً حتى اسمى !

وأرسلتنى عمتى إلى مدرسة فى كنتربرى . ولم أجد لى مكاناً بقسمها الداخلى فأقمت عند محاميها العجوز مستر ديكفيلد . وكانت القائمة على تدبير بيته ابنته الوحيدة أجنس التى تقاربنى فى العمر . ووجهها المشرق السعيد هو الصورة الطفلية لامرأة جميلة رأيت صورتها على حائط السلم الكبير فى الدار الساكنة . وهى صورة أمها المتوفاة . وقد حبتنى أجنس بعطف لا أستطيع أن أنساه . أما المدرسة فكانت خيراً من مدرستى الأولى بكثير ولكنى وجدت شيئاً من العناء فى التآلف مع أندادى الجدد بعد الذى كان من صحبتى للغلمان العاملين فى المصنع الحقير . وزاد من كربى أن المعلمين عندما

اختبروا معلوماتى وجدوها شديدة الهزال فأدخلونى فى أدنى صفوف المدرسة . بيد أن الأحوال تحسنت بمرور الأيام وزال تهيبى بعد أسبوعين .

وكان لدى مستر ديكفيلد كاتب يدعى أوريا هيب أحمر الشعر فى الخامسة عشرة يبدو أكبر من سنه بكثير وجهه خال تقريباً من الحواجب والأهداب . وعيناه حمراوان ، عالى الكتفين ، بارز العظام ، يده طويلة أشبه بيد هيكل عظمى يرتدى ثوباً أسود شديد الاحتشام . وكان يكثر من المطالعة ويصبو إلى أن يغدو يوماً ما محامياً ويتفانى فى الإخلاص للمستر ديكفيلد الذى كان يكثر من الشراب فى المساء إلى أن غدا أوريا هيب بالتدريج تام السيطرة على مخدومه . وقد التقيت به بعد ست سنين فى لندن فاذا هو قد أصبح كل شىء فى حياة مستر ديكفيلد وصار شريكه الرسمى فى المكتب . ثم أفزعنى هذا الوضيع حين صارحنى بطموحه إلى الزواج من أجنس التى قال إنه يتدله فى حبها فكدت أقتله ولكنى تمالكت مشاعرى .

وحدث بعد ذلك أن جاء صديقى القديم مستر ميكادوبر إلى كنتربرى فالتقى بى وكان معى أوريا فعرض عليه العمل كاتباً لديه . ثم اكتشف مستر ميكاوبر أن أوريا زور توقيع مستر ديكفيلد على عدة وثائق وتلاعب بأموال عملاء كثيرين فى عهدة مستر ديكفيلد من بينهم عمتى وحصل على توقيعه وهو سكران على وثائق تجعله مسئولا عن تبديد الأمانات . ونجح مستر ميكاوبر فى فضح هذه المخازى فكافأته عمتى بتسهيل هجرته إلى استراليا حيث المجال متسع أمام ذوى الفطنة .

ولكن القضـــاء على هيب ورحيل ميكاوبر من أحداث رجولتى . ولابد قبل هذا من استرجاع الأيام التى انقضت بين هاتين المرحلتين ، وهى أيام الدراسة . فقد قضيتها فى الجد والتحصيل ولما انتهيت منها وجدت صديقة طفولتى الرقيقة أجنس قد تحولت من طفلة إلى امرأة ناضجة . وصار على أن أتخذ لى حرفة . فعملت مراسلا صحفياً بعد أن أتى أوريا هيب بألاعيبه على معظم ثروة عمتى . وبدأت أحاول شق طريقى لى بسن قلمى بعد أن أجدت الاختزال وأنا فى العشرين من عمرى وصار تسجيل المناقشات فى البرلمان لإحدى الصحف الصباحية مصـــدر رزق محترم لى . وفى الوقت نفسه عكفت على التأليف سراً ونشرت لى إحدى المجلات باكورة إنتاجى فقويت عزيمتى وثابرت على الكتابة .

وذات يوم ذهبت إلى بيت عمتى وكانت مربيتى بيجوتى قد التحقت بخدمتها بعد ترملها وفى صحبتى أجنس التى عزمت على الزواج منها ، وقد صارحتنى أنها أحبتنى منذ وقع نظرها على فى أول يوم وأنها ستكون خير زوج تسعد المؤلف الشاب الناجح .

٣ — نصوص مختارة

• هل سيتضح أنى بطل حياتى أو سيحتل هذه المكانة إنسان آخر ، تلك مسألة ستظهرها حتما هذه الصفحات . وكى أبدأ حياتى من حيث بدأت حياتى أسجل أننى ولدت (على ماقيل لى وعلى ما أعتقد) فى يوم جمعة ، فى الساعة الثانية عشرة ليلا . وقد لوحظ أن الساعة بدأت تدق وأننى شخصياً بدأت أصرخ فى آن واحد .

وبالنظر إلى يوم وساعة مولدى قالت المربية وقالت بعض النساء الحصيفات من أهل الجيرة ممن أبدين اهتماماً متوقداً بشخصى قبل أن يكون فى الإمكان محل للتعارف الشخصى بيننا أننى أولاً شخص قدر له أن يكون عاثر الجد فى الحياة . وأننى ثانياً سيكون فى مقـــدورى بموهبة خاصة أن أرى الأشباح والأرواح . وهاتان صفتان لا محيص من تلازمهما على حسب اعتقادهن لدى جميع الأطفال

المنكودين من الجنسين الذين يولدون فى موهن من ليل يوم الجمعة .

وليست بى حاجة إلى أن أقول شيئاً فى هذا المقام فى صدد المسألة الأولى من هاتين المسألتين إذ ليس ثمت شئ أقدر من تاريخ حياتى هذا على بيان مدى صحة هذه النبوءة أو خطلها على ضوء النتيجة الواقعة . أما بخصوص المسألة الثانية فبحسبى أن أقول إننى لم أحقق شيئاً منها حتى الآن . ولكنى لا أتذمر لحرمانى من هذه الخاصة الغريبة . وإذا كان فى الدنيا أحد قد تمتع بها من دونى فى الوقت الحاضر ، فأنا أرحب من كل قلبى بالاحتفاظ بها لنفسه برمتها .

● هكذا كان الحال بعد ظهر ما أرجو أن تمحضونى العذر فى تسميته ذلك اليوم الحافل الخطير من أيام الجمعة . وليس فى مقدورى إذن أن أزعم أننى كنت أعرف حينئذ حقيقة الحال ، أو أننى أذكر شيئاً مما سيأتى بيانه على أساس ما شهدت به حواسى .

كانت أمى جالسة بجوار النار ، وهى معتلة الصحة سقيمة الروح ، تحدق فى النار من خلال دموعها ، يائسة حسرى على مآلها ومآل ذلك الطارق الصغير الغريب اليتيم الأب الذى سيفد على دنيا لا يثير وفوده عليها أدنى اهتمام لديها . أقول إن أمى كانت جالسة قرب النار عصر ذلك اليوم المشرق الشديد الريح من أيام مارس حزينة منطوية على نفسها ، يخامرها الارتياب الشديد فى خروجها حية من التجربة المضنية التى تنتظرها ، وإذا هى حين رفعت عينيها وهى تجففهما إلى النافذة المواجهة لها ترى سيدة غريبة مقبلة عبر الحديقة .

وتطيرت أمى تطيراً شديداً عندما أردفت نظرتها الأولى بنظرة ثانية مخافة أن تكون القادمة هى الآنسة بتسى . وكانت الشمس الغاربة تلقى بوهجها من فوق سور الحديقة على السيدة الغريبة التى سارت صوب الباب بقامة متصلبة وسحنة رصينة لا يمكن أن تكون لأحد سواها .

وحينما بلغت الدار أظهرت السيدة دليلا آخر على هويتها . وكان أبى كثيراً ما ألمع إلى أنها قلما سلكت سلوك البشر الأسوياء . وها هى ذى بدلا من أن ترن الجرس تتقدم إلى النافذة وتطل منها ضاغطة بطرف أنفها على الزجاج بحيث صار أنفها مسطحاً تماماً كما كانت أمى العزيزة تقول لى وصار لونه أبيض تمام البياض فى لحظة واحدة .

لقد أفزعت أمى فزعاً شديداً حتى بت أعتقد اعتقاداً ملازماً أننى مدين للآنسة بتسى بمولدى فى يوم جمعة .

ونهضت أمى لفرط اضطرابها عن مقعدها ولاذت من ورائه بالركن . وراحت الآنسة بتسى تدور بعينيها فى أرجاء الحجرة فى بطء وتفحص ، بادئة بالجانب الآخر مقلبة عينيها كأنهما رأس شيطان فى ساعة هولندية إلى أن استقرتا على أمى ، وعندئذ قطبت جبينها وأومأت إليها إيماء من تعودت أن تأمر فتطاع أن تأتى فتفتح لها الباب . وذهبت أمى ففتحت لها . فقالت الآنسة بتسى مشيرة فى الغالب إلى ثياب الحداد التى ترتديها أمى وإلى حالة جسدها :

— مسز دافيد كبرفيلد . فيما أظن .

فقالت أمى بصوت خافت :

— نعم

فقالت الزائرة :

— أنا الآنسة تروتوود . لقد سمعت بها فيما أحسب ؟

فأجابت أمى بأنه كان لها ذلك الحظ . وخالجها إحساس غير سار بأن لهجتها تنم على أن ذلك الحظ ليس مفرط السعادة . فقالت الآنسة بتسى :

— وها أنت الآن ترينها .

فأحنت رأسها ورجتها أن تتفضل بالدخول .

• وكان لدى مستر ميكاوبر بضعة كتب كان يطلق عليها مكتبته ، وهذه الكتب أول ما استغنى عنه من أثاث البيت . كنت أحملها واحداً تلو الآخر إلى كشك لبيع الكتب فى طريق المدينة فأبيعها بأى مبلغ يمكن أن أحصل عليه فى مقابلها . وكان صاحب كشك الكتب هذا يقطن بيتاً صغيرا خلف الكشك . ومن عادته أن يسكر كل ليلة . ومن عادة زوجته أن تقرعه تقريعاً عنيفاً كل صباح . وحدث أكثر من مرة حينما أذهب إليه فى وقت مبكر أن يستقبلنى فى فراش مقلوب وقد استجد فى جبينه جرح دام أو اسودت إحدى عينيه آية على أنه أفرط فى الشراب عشية تلك الغداة . وأحسبه كان يجنح إلى العراك والشجار متى شرب ، ويحاول الرجل أن يعثر على الشلنات المطلوبة فى أحد جيوب ملابسه الملقاة على الأرض ، فى حين لا تكف زوجته التى تحمل طفلا بين ذراعيها عن صب جام سخطها على أم رأسه . وكثيراً ما يتضح أنه أضاع نقوده . وعندئذ يطلب منى أن أعود فى وقت آخر . ولكن زوجته كانت تحتفظ دائماً بشىء من النقود . وأحسبها كانت تأخذ نقوده وهو سكران ، وتتم الصفقة معى سراً على السلالم .

• وغدا وجهى مألوفاً لدى حانوت الرهون أيضاً . وكان رئيس المكتب الجالس وراء الحاجز الخشبى يولينى اهتماماً خاصاً . وأذكر أنه كثيراً ما كان يجعلنى أصرف اسماً أو صفة باللغة اللاتينية أو أصرف أحد أفعال هذه اللغة فى أذنه وهو يتمم إجراءات رهن ما حملته إلى الحانوت . وكان من عادة مسز ميكاوبر بعد كل مناسبة من هذه المناسبات أن تقيم وليمة صغيرة ، هى فى العادة وليمة عشاء . وكانت هذه الوجبات ذات نكهة خاصة مستطابة لم تزل عالقة بذاكرتى .

• وأخيراً وصلت مصاعب مستر ميكاوبر إلى حد الأزمة . وألقى القبض عليه فى ساعة مبكرة ذات صباح ومضوا به إلى السجن فى بورو . وقال لى وهو خارج من البيت إن إله النهار قد أعرض عنه . وخيل إلىّ حقاً أن قلبه تحطم ، وكذلك قلبى . ولكنى سمعت بعد ذلك أنه شوهد يلعب لعبة الصوالج بنشاط شديد قبل ظهر ذلك اليوم .

وفى أول يوم أحد بعد اقتياده إلى هناك كان على أن أذهب لزيارته وأتناول الغداء معه . وكان لا بد أن أسأل النـــاسَ عن الطريق إلى ذلك المكان فيدلونى مسترشدين بأماكن أخرى وأحواش ومفارق طرق ومنعطفات . إلى أن وصلت أخيرا إلى مقصدى ... فألفيت مستر ميكاوبر فى انتظارى وراء البوابة وصعدنا إلى حجرته فى الطبقة قبل العليا وبكينا كثيراً . وأذكر أنه راح يناشدنى بكل حرارة أن أتعظ بمصـــيره . ويذكرنى بأن المرء إذا كان دخله فى السنة عشرين جنيهاً فأنفق منها تسعة عشر جنيها وتسعة عشر شلناً ونصف شلن فهو إنسان سعيد . أما إذا أنفق عشرين جنيهاً وواحداً فهو لا شك شقى . وبعد ذلك اقترض منى شلناً ليعطيه البواب ، وأعطانى أمراً كتابياً محولا على مسز ميكاوبر بقيمة ذلك المبلغ ، ثم نحى منديله وتهللت أساريره .

• ولست أدرى كيف تم بيع أثاث البيت لصالح أفراد الأسرة ، ولا من اشتراه ، فيما عدا أن المشترى لم يكن أنا ! بيع الأثاث وحمله المشترون فى عربة نقل . اللهم إلا الفراش وبضعة مقاعد ومنضدة المطبخ . وعسكرنا بهذه المقتنيات فى دهليزى البيت الخالى أنا ومسز ميكاوبر والأطفال وظللنا مقيمين هناك ليلا ونهاراً . لست أدرى كم من الوقت لبثنا على تلك الحال ولكن يخيل إلى أن ذلك استغرق وقتاً طويلا . وأخيراً قررت مسز ميكاوبر الانتقال للإقامة فى السجن حيث حصل مستر ميكاوبر الآن على حجرة خاصة به ، فحملت مفتاح البيت إلى المالك الذى سر سروراً بالغاً بالحصول عليه . وحملت الأسرة إلى

السجن فيما عدا سريرى الذى اكتريت له حجرة صغيرة خارج الأسوار بالقرب من موضع سجن المعسرين . وكان ذلك من دواعى احتياطى الشديد لأن الألفة بينى وبين آل ميكاوبر فى أوقات شدتنا كانت لا تسمح لنا بالافتراق .

• وفى يوم الأحد ذاك قطعت على الطريق المستقيمة ثلاثة وعشرين ميلا . ولم يكن قطع هذه الأميال أمراً يسيراً غاية اليسر . لأن ذلك النوع من الجهد كان جديداً على . وإنى لأرى نفسى حينما خيم المساء على وقد وصلت إلى قنطرة روشستر موجع القدمين متعباً آكل الخبز الذى اشتريته لعشائى . ومررت فى طريقى هناك بيت أو بيتين عليهما لافتة مكتوب عليها : « مساكن للمسافرين » فكانت مصدر إغراء لى ولكنى كنت أخشى إنفاق البنسات القليلة التى معى . وأخشى أكثر من هذا تلك النظرات الشريرة التى كان يرمقنى بها السائرون على الطريق ممن التقيت بهم أو تجاوزتهم ، فلم ألتمس لى مأوى غير السماء .

• ولما أصبح الصباح كان ألم قدمى شديداً ، وأعضائى متصلبة . وتبينت أننى لا أستطيع المضى فى طريقى ما لم أوفر لنفسى القوت الضرورى فقررت أن أوجه همى الأساسى إلى بيع سترتى . وخلعت السترة لأدرب نفسى أولا على الاستغناء عنها ، وحملتها تحت ذراعى ثم شرعت فى جولة تفتيشية على حوانيت الملابس الرخيصة الجاهزة ، وخيل إلى أنها أنسب الأمكنة لبيع سترتى . ثم وجدت حوانيت لتجارة الملابس المستعملة كثيرة العدد ، وأصحابها وقوف على أبوابها يتسقطون الزبائن . ولكنى لمحت بين الأشياء المعلقة من تلك المعروضات كسوة ضابط أو كسوتين بما عليها من علامات الرتب وما إلى ذلك ، فاستولى على الحياء من نفاسة سلعهم ورحت أتجول هنا وهناك فترة طويلة من غير أن أعرض سلعتى على أحد .

• قالت لى المرأة الشابة :

– هذا بيت الآنسة تروتوود . أما وقد عرفته الآن فهذا كل ما يسعنى أن أقوله لك .

وما أن فرغت من هذه الكلمات حتى أسرعت بدخول البيت كأنها تنفض عنها مسئولية ظهورى ، وتركتنى واقفاً عند بوابة الحديقة أنظر مكروباً من فوق البوابة صوب نافذة حجرة الجلوس حيث انجابت ستارة من الموسلين عن أوسطها فأبصرت منضدة صغيرة ومقعداً كبيراً ...

وكانت نعلى عندئذ فى حالة مخيفة ، فأسفلها قد بلى قطعة قطعة ، وجلدها العلوى تكسر وتفجر بحيث لم يعد لها شىء من الشكل المعهود فى النعال . وكانت قبعتى (التى استخدمتها قلنسوة للنوم أيضاً) قد تكسرت وتلوثت ... وقميصى وسروالى كثرت فيهما اللطخ بفعل الحرارة والندى والعشب وتربة أرض مقاطعة كينت التى نمت فوقها ، وهما فوق ذلك ممزقان بحيث كان منظرهما كافياً لإخافة العصافير وطردها عن حديقة عمتى وأنا واقف عند البوابة . أما شعرى فلم يعرف مشطاً ولا فرشاة منذ غادرت لندن . ووجهى وعنقى ويدى استحال لونها المحرق إلى بنى قاتم من فرط التعرض عن غير سابق عهد للهواء والشمس . وكنت مكسواً من قمة رأسى إلى أخمص قدمى بغبار الطباشير الأبيض وبالتراب كأننى خارج لتوى من قمينة للجير . وفى هذه الصورة المزرية ، وفى شعور قوى بها ، وقفت فى انتظار فرصة لتقدم نفسى وترك أول انطباع لى فى عمتى المرهوبة .....

.... ولما رفعت عينى إلى النافذة العلوية رأيت سيداً لطيف المنظر متورد الوجه أشيب اللمة يغلق إحدى عينيه بطريقة فجة ويومئ برأسه إلى بضع مرات ثم ضحك واختفى .

وكان الخوف قد اعترانى من قبل بما فيه الكفاية ولكن هذا السلوك غير المنتظر زادمن خوفى وارتباكى حتى أننى أوشكت أن أنصرف موثراً لنفسى البعد عن هذا البيت ؛ وإذا سيدة تخرج من باب البناء وقد ربطت منديلها فوق قلنسوتها لابسة فى يديها قفازاً مما يستخدم فى العناية بالحدائق وفى ثوبها جيب كبير كجيوب الجُبَّاة ، حاملة سكينا كبيرة ، فعرفت فيها على الفور الآنسة بتسى لأنها كانت تتخطل فى مشيتها على نحو ما وصفتها أمى مراراً كثيرة حين روت لى اجتيازها لحديقة بيتنا يوم مولدى .

وقالت الآنسة بتسى وهى تهز رأسها وتلوح لى عن بعد فى الهواء بسكينها :

— انصرف ! اذهب لحال سبيلك ! لاغلمان هنا !

ورحت أرقبها وقلبى على شفتى وهى تمشى صوب ركن فى حديقتها ؛ ثم وهى تنحنى لتستخرج جذرا صغيرا هناك . وعندئذ — ومن غير شجاعة على الإطلاق ، بل فى يأس بالغ — اختلست الخطى إلى داخل الحديقة ووقفت بجوارها ولمستها باصبعى وقلت :

— من فضلك ياسيدتى .

فأجفلت ورفعت بصرها إلى ، فقلت :

— من فضلك يا عمتى !

فصاحت الآنسة بتسى فى نبرة دهشة لم أسمع أحداً فى حياتى يدانيها :

— إيه ؟

— من فضلك ياعمتى ، أنا ابن ابن أخيك .

فقالت عمتى :

— أوه . يا إلهى !

ثم هوت جالسة على أرض ممشى الحديقة .



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

يشرف على تحريرها

حمد رياض تركي — د. عبد الحليم منتصر

كي نجيب محمود — على أدهم

هيم زكي خورشيد — ابراهيم الإبياري

المجلد الثاني

٨

مذهب الذرات الروحية "المونادولوجيا" لليبنتس

بقلم
الدكتور فؤاد زكريا
أستاذ مساعد بكلية الآداب – جامعة عين شمس

حياة ليبنتس وشخصيته

ولد جوتفريد فلهلم ليبنتس Gottfried Wilhelm Leibniz في ليبنتسج في ٣ يوليو سنة ١٦٤٦ ، من أسرة اشتهر الكثير من أفرادها بالميول العقلية ولا سيما في ميدان القانون . وقد توفى أبوه وهو في السادسة من عمره ، وحرصت أمه على أن تنشئه تنشئة بروتستانتينية محافظة . ولقد كان ليبنتس في صباه طفلا معجزاً ، سرعان ما فاق كل زملائه في مدرسة نيكولاى Nikoloischule وعندما التحق بالجامعة لم يكن قد بلغ الخامسة عشرة من عمره . وتأثر في الجامعة بأستاذ كانت له اتجاهات مدرسية واضحة ، هو ياكوب تومازيوس Thomasius وعلى يديه ألف أول بحث له ، نال به درجة البكالوريوس ، في موضوع كانت له أهمية كبرى في فلسفته التالية ، وهو مبدأ الفردية "De principio individui" وقبل انتهاء دراسة ليبنتس الفلسفية ، إنتقل إلى دراسة القانون ، وأخذ في الوقت ذاته يدرس الرياضيات ، فألف في عام ١٦٦٦ كتاب « الفن الجامع » Ars combinatoria ولفت إليه هذا الكتاب أنظار بعض الأوساط العلمية خارج مدينته . وعندما تقدم إلى جامعة « آلتدورف » للحصول على درجة الدكتوراه في القانون ، في نفس العام (وهو ١٦٦٦) ، كان بحثه ممتازاً إلى حد أنه تلقى وهو في هذه السن المبكرة ، عرضاً للأستاذية في نفس الجامعة ، ولكنه رفض هذا العرض .

وقد اتصل ليبنتس في مستهل حياته العملية بسياسى ألماني مشهور ، هو البارون بوينبرج Boineburg وبفضل هذا الاتصال أخذ يزداد اهتماماً بالشئون السياسية ، فسافر إلى فرانكفورت ، وتولى مهمة إصلاح اللوائح القانونية المعمول بها في إمارة مينتس Mainz . ومنذ ذلك الحين ظلت السياسة هدفاً رئيسياً من أهداف حياته .

وكان من أهم مظاهر نشاط ليبنتس السياسى ، تلك المذكرة الهامة التي كتبها عن « الأمن العام الداخلي والخارجي» Securitas publica interna et externa وتضمنت هذه المذكرة خطته المصرية Consilium Aegyptiacum المشهورة (التي سنعرض لها بشيء من التفصيل فيما بعد) ، والتي اقترح فيها تحويل انتباه لويس الرابع عشر ، ملك فرنسا المشهور ، عن أوربا باقتراح إرسال حملة لغزو مصر وظلت هذه المذكرة

تشغل قدراً كبيراً من اهتمام ليبنتس ، فتوجه بها إلى باريس عام ١٦٧٢ آملا أن يستمع إليه الملك . وفى خلال إقامته بباريس سافر فى رحلة قصيرة إلى لندن حيث انتخب عضواً فى الجمعية الملكية . وبعد عودته إلى باريس بدأت دراساته الرياضية المركزة على يد الرياضى المشهور كريستان هويجنز ، وتوجت هذه الدراسات بكشفه حساب التفاضل والتكامل ، والاهتداء إلى طريقة تدوينه المعمول بها حالياً ، فى عام ١٦٧٥ . وكان ليبنتس يزمع الإقامة نهائياً فى باريس ، إذ كانت هذه الفترة من أخصب فترات حياته العملية والفكرية ، وفيها اتصل بعدد من أكبر رجال الفكر والفلسفة والعلم واللاهوت فى عصره ، وأجرى معهم مراسلات عميقة ألقت ضوءاً ساطعاً على نواح عديدة غامضة فى تفكيره

ومع ذلك فعندما عرض عليه يوهان فردريك ، دوق هانوفر ، وظيفة رئيس المكتبة فى بلاطه (وهى وظيفة كانت لها فى ذلك الحين أهمية غير قليلة (قبلها ، وغادر باريس . وفى رحلة العودة إلى ألمانيا عام ١٦٧٦ زار إنجلترا وهولندا ، حيث قابل اسبينوزا واطلع على آخر كتاباته وأبحاثه ، وأبدى فى ذلك الحين اعجاباً شديداً واهتماماً كبيراً بها ، وان كان قد حرص فيما بعد على إظهار عدم اهتمامه بآراء اسبينوزا نظراً إلى شهرة هذا الأخير بالإلحاد فى كثير من الأوساط الأوربية .

وفى الفترة التى أقامها ليبنتس فى هانوفر ، بدأ كتابة تاريخ شامل لأسرة برنسفيك ، كما نشر كشوفه فى حساب التفاضل والتكامل . وفى ميدان الفلسفة ألف كتاب «مقال فى الميتافيزيقا» Discours de métaphysique (سنة ١٦٨٦) ، ومجموعة من الأبحاث الهامة ، من بينها «مذهب جديد فى الطبيعة» Système nouveau de la nature (١٦٩٥) وبحثه عن فلسفة لوك بعنوان «أبحاث جديدة فى الذهن البشرى» Nouveaux essais sur l'entendement humain (١٦٩٦) .

وعندما تولى جورج فلهلم إمارة الولاية (وقد أصبح فيما بعد جورج الأول ملك إنجلترا) ، لم يكن ليبنتس على وفاق معه ، وكان لذلك بعض الأثر فى إنتاج ليبنتس ، الذى تركز فى ذلك الحين على إكمال كتابة تاريخ الأسرة الملكية . على أن جهود ليبنتس قد توجت بالنجاح فى ميدان آخر : فقد نجح بفضل مساعدة تلميذته صوفيا شارلوت ، أميرة براندبرج (التى أصبحت ملكة بروسيا فيما بعد) فى إنشاء أكاديمية برلين عام ١٧٠٠ ، واختير هو ذاته أول رئيس لها . ومع ذلك فقد فشلت جهوده الأخرى فى سبيل إنشاء أكاديميات مماثلة فى درسدن وسان بطرسبرج وفيينا . ونشر ليبنتس فى ذلك الحين كتابه الفلسفى الرئيسى الوحيد الذى أشرف على نشره خلال حياته ، وهو كتاب «الحكمة الإلهية» Théodicée ، وهو يتألف أساساً من محادثاته ومناقشاته مع الأميرة صوفيا . أما كتبه الرئيسية الباقية ، وأهمها الكتاب الذى نقدمه هنا ، وكتاب «مبادئ الطبيعة واللطف الإلهى» Principes de la nature et de la grâce فقد كتبهما عام ١٧١٤ ونشرا بعد وفاته .

وفى هذا العام نفسه ، أصبح جورج لودفج ملكاً على إنجلترا ، ولم يستطع ليبنتس أن ينال حظوة لديه ، فأبعد فى هانوفر حيث دأب على كتابة تاريخ الأسرة الحاكمة ، ولم يكن قد أتم إلا جزءاً بسيطاً من هذا التاريخ عندما توفى فى ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ .

ومن العجيب أن أوروبا التى كان ليبنتس ملء سمعها وبصرها فى حياته ، والتى لعب دوراً عظيم الأهمية فى ثقافتها وتفكيرها وسياستها ، لم تهتم به قط فى وفاته ، ولم يرثه أحد سوى الفرنسيين ، أما الباقون فلم يكادوا يشعرون بموته .

ومن المؤكد أن هناك جوانب عديدة غامضة فى حياة ليبنتس . فبالإضافة إلى غموض كثير من المهام

السياسية التي كان يضطلع بها — وهو الغموض الذي جعل كثيراً من الناس ، ولا سيما اسبينوزا ، يرتابون في نواياه ومقاصده الحقيقية — كانت حياته الخاصة بدورها مبهمة إلى حد بعيد . ورغم كل ما كتبه من رسائل ، فان هذه الرسائل لم تكن شخصية ، ولم تكشف شيئاً عن الجوانب الخاصة لحياته . وهكذا فان علاقاته العائلية ظلت مجهولة ، وكل ما عرف عنها هو أن ليبنتس لم يتزوج أبداً ، وأن أسرته كانت ميسورة الحال ، مما أتاح له التنقل بحرية ، والتفرغ للأمور السياسية والعلمية دون اهتمام بمشكلات الحياة اليومية .

على أن في وسع المرء أن يلمح ، خلال هذا الغموض المحيط بحياة ليبنتس ، عنصرين أساسيين يبرزان بكل وضوح طوال مجرى حياته ، هما اتساع نطاق معارفه من جهة ، واتجاهه إلى السياسة من جهة أخرى :

فبفضل العنصر الأول ، وهو اتساع نطاق معارفه إلى حد مذهل أحيطت شخصيته خلال حياته وبعدها بهالة أسطورية يتمثل فيها مفكراً وعالماً تتحدى عبقريته كل التصنيفات والتقسيمات الشائعة . ولم يكن من المستغرب أن تصور شخصيته بهذه الصورة الأسطورية ذلك لأن الرجل كان بالفعل نوعاً من الأسطورة . وربما كان ليبنتس آخر ممثل لتلك الفئة « الموسوعية » من المفكرين . ففي عصره ، وربما قبل عصره بقليل ، كان عهد التخصص قد بدأ ، واتسعت المعارف البشرية إلى حد أنه أصبح من المحتم على المرء أن يختار بين الفلسفة أو الأدب أو العلم أو القانون أو السياسة ، وأصبح من الصعب أن يجمع المرء بين أكثر من فرع واحد من هذه الفروع . ولكن الدهشة تتملك المرء حتما حين يجد ليبنتس قد اشتغل بهذه الفروع كلها معاً ، وكانت له فيها كلها تقريباً مساهماته المبتكرة وكشوفه البارعة . ذلك لأن ظهور مثل هذه العقلية الموسوعية أيام اليونان في شخص أرسطو ، أو حتى خلال عصر النهضة في شخص ليوناردو دفينشي ، كان أمراً مفهوماً ومعقولا أما ظهورها في النصف الثاني من القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر فهو بالفعل أمر يقارب حد الاعجاز ، لا سيما إذا كان الشخص الذي تمثلت فيه هذه الظاهرة الفريدة ينافس في مجال الفلسفة أقطاب المدرسة الديكارتية الكبار ، وينافس في مجال الرياضة نيوتن ويتفوق عليه في صياغته لحساب التفاضل والتكامل ، ويضع من النظريات القانونية ومن الآراء السياسية والدبلوماسية ما يجعل له دوراً إيجابياً في سياسة عصره ، ويشتغل بالعلم الطبيعي فيتفوق فيه ، ويكتب شعراً لاتينياً يحوز إعجاب معاصريه ، ويؤلف في التاريخ مرجعاً عظيم القيمة ، وينشيء أو يسعى إلى إنشاء جمعيات وأكاديميات علمية في مختلف المدن الأوربية . فثقافة ليبنتس عالمية بالمعنى الصحيح ، ومعارفه تكاد تكون شاملة بالنسبة إلى العصر الذي عاش فيه . ولهذه الحقيقة ، كما سنرى ، فيما بعد ، أهمية عظمى في إيضاح معالم مذهب ليبنتس وطريقة تفكيره .

على أن الجانب السياسي من نشاط ليبنتس الشامل يستحق اهتماماً خاصاً ، لأنه يمثل ظاهرة فريدة فيمن عرفناهم من الفلاسفة ، ومن هنا فهو يؤلف وحده عنصراً قائماً بذاته نود أن نشير إليه إشارة خاصة . فمنذ اللحظة التي تعرف فيها ليبنتس إلى الكونت « بوينبرج » وهو في الحادية والعشرين من عمره أصبح يقضي حياته كلها في صحبة الأمراء والحكام ورجال البلاط ، واعتاد صحبة الشخصيات الأرستقراطية الكبرى . ورغم كل ما طرأ على حياته من التقلبات ، فان الاهتمام بالسياسة ظل هو القاسم المشترك بين كل فترات هذه الحياة . وحتى في تلك الفترة التي تعد أخصب فترات حياته من الوجهة العلمية والفكرية ، وأعني بها فترة إقامته في باريس ، نراه لا يكف عن القيام بدور الدبلوماسي ورجل البلاط وكاتم أسرار الأمراء ،

ويقوم بأسفار وبعثات ومهمات غامضة لحساب إمارة «مينتس» الألمانية فى نفس الوقت الذى كان فيه يكون صلات مثمرة إلى أبعد حد مع مشاهير رجال العلم والفكر والفلسفة الذين كانت تزدان بهم فرنسا فى عهد لويس الرابع عشر .

ولقد كانت السمة البارزة فى نشاط ليبنتس السياسى ، هى نمو وعيه الأوربى إلى أبعد حد . ذلك لأنه على الرغم من اشتغاله فى معظم أوقات حياته لحساب حكام ولايات ألمانية معينة ، كان فى تفكيره السياسى يتجاوز حدود الولايات والدول ، وكان «مواطناً أوربيا» بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان . وكانت الفكرة الرئيسية التى تستحوذ على تصرفاته السياسية هى أن أوربا كلها تكون وحدة حضارية وثقافية وسياسية واحدة . ومن المؤكد أن فى تفكير ليبنتس فى هذه الناحية أوجه شبه عديدة مع تفكير دعاة الوحدة الأوربية المعاصرين ، من أمثال الجنرال دى جول والسياسى البلجيكى «سباك» وغيرهما ، رغم اختلاف ظروف الدعوة فى كلتا الحالتين . ولا يقف وجه الشبه عند هذا الحد ، بل إن تفكير ليبنتس السياسى كان يتضمن عناصر رجعية واستعمارية لا تقل وضوحاً عن تلك التى نجدها عند أقطاب ساسة أوربا الغربيــة المعاصرين . ويتمثل ذلك العنصر من تفكير ليبنتس فى «خطته المصرية» المشهورة . ونظراً لأهمية هــذه الخطة للقارئ المصرى على التخصيص ، فسوف نتحدث عنها ها هنا بشىء من التفصيل .

وضع ليبنتس هذه «الخطة» وهو فى الخامسة والعشرين من عمره . وكان يهدف منها إلى إيجاد وسيلة لصرف أنظار لويس الرابع عشر — ملك فرنسا وأكبر شخصية سياسية فى أوروبا فى ذلك الحين — عن أوروبا ذاتها ، وتحويل طاقته الحربية إلى مكان بعيد عن أوروبا ، وبذلك يعود توازن القوى إلى القارة الأوربية ويتسنى فى الوقت ذاته الدفاع عن أوروبا ضــد «البرابرة والزنادقة» .

ولقد كانت الظروف السياسية فى ولاية مينتس هى التى أوحت إلى ليبنتس بهذه الخطة . ففى نهاية عام ١٦٧١ : كان من الواضح أن فرنسا تعد العدة لغزو هولندا ، وكان أمير الولاية الألمانية يدرك أن تغير ميزان القوى فى أوروبا قد يؤدى إلى تغيير كبير فى الخريطة السياسية لأوروبا ، وبالتالى إلى فقدان الولايات الصغيرة حريتها . وهكذا أراد ، ومعه ليبنتس ، أن يحول دون اقتراب الحرب من الولايات الألمانية . وسنحت الفرصة لليبنتس حين وقعت حوادث وتحرشات على حدود الإمبراطورية العثمانية ، أذكت روح الحروب الصليبية من جديد فى نفوس الأوروبيين وهكذا وضع ليبنتس خطته على أساس أن توجه أسلحة لويس الرابع عشر — التى كان يعلم أنها ستنطلق عاجلا أو آجلا — ضدعدو المسيحية كلها فى الشرق ، وهو الأتراك العثمانيون ، عن طريق غزو بلد عظيم الأهمية مثل مصر . فكتب مذكرة سياسية مفصلة موجهة إلى الملك ، قدم فيها عرضاً تاريخياً لجميع الحملات التى شنت على مصر من قبل ، وتحدث عن مركز مصر الاقتصادى وموقعها الجغرافى ، وأوضح مدى سهولة غزوها ، والفائدة العظمى التى ستجنيها فرنسا من هذا الغزو : وهى السيادة البحرية والاقتصادية على البحر المتوسط ، والسيطرة على الغرب والشرق معاً ، وازدياد ألقاب الملك لقباً جديداً مشرفاً ! ولم تصل الخطة فى بادئ الأمر إلى مسامع الملك ، ولكن ليبنتس بذل مساعى شديدة ، حتى أتاه رد يقول إن الملك على استعداد لسماع الخطة منه . ولكنه عندماسافر إلى باريس فى مارس سنة ١٦٧٢ ، كانت الحرب ضد هولندا قد بدأت بالفعل ، ووقع ما أراد ليبنتس أن يتجنبه بغزو مصر . ونحن نعلم بطبيعة الحال تكملة القصة ، وهى أن نابليون بونابرت قد حقق الخطة التى اقترحها ليبنتس ،

وربما كان قد اطلع على هذه الخطة ذاتها وأخذ بها ، فحقق بذلك حلماً احتل أهمية كبيرة فى تفكير فيلسوفنا هذا ، وبدأ عهداً جديداً من تاريخ الاستعمار الأوربى فى الشرق الأوسط .

ففى حياة ليبنتس إذن عنصران يستحقان اهتماماً خاصاً ، هما شمول معرفته ، ونشاطه السياسى . ومن المؤكد أن العنصرين متعارضان : إذ أن التفرغ للأعمال السياسية ، والتنقل المستمر فى أسفار وبعثات ومهام علنية وسرية ، لا يترك للمرء فرصة الانصراف إلى الفلسفة والعلم . ولا بد أن ليبنتس كان يتمتع بقدرات معجزة ، أتاحت له أن يركز ذهنه فى أعمق المسائل العلمية ، ويتفوق فى عدد هائل من الفروع المتباينة للمعرفة ، فى نفس الوقت الذى كان يحيا فيه حياة صاخبة حافلة بالنشاط وسط عدد كبير من الأباطرة والملوك والأمراء والوزراء والسفراء ورجال البلاط ، ويقوم فيه بواجباته السياسية والدبلوماسية والقانونية على أكمل وجه . وهنا لا يجد المرء مفراً من أن يفترض لدى ليبنتس نوعاً من العزلة الروحية وسط هذا الصخب الذى أحاط نفسه به . ولولا أنه كان يعزل نفسه من آن لآخر ، بالفكر على الأقل ، عن العالم المزدحم من حوله ، لما تسنى له ممارسة نشاطه العلمى الهائل على الإطلاق . فهو إذن كان يشعر بنفسه ذرة واحدة منعزلة بلا أبواب ولا نوافذ ، تنطوى فى ذاتها على صورة مصغرة للعالم كله . وتلك بعينها هى الفكرة الرئيسية فى الكتاب الذى نعرضه ها هنا ، وأعنى به كتاب « مذهب الذرات الروحية » .

مؤلفات ليبنتس وكتاب « المونادولوجيا »

ذكرنا من قبل أن ليبنتس لم ينشر فى حياته سوى كتاب « الحكمة الإلهية » Théodicée ، كما نشر بعض الأبحاث القصيرة فى صحف علمية مختلفة . أما كتبه الرئيسية الأخرى ، التى أوردنا من قبل أسماء بعضها ، فقد نشرت بعد وفاته ، وان كان هو ذاته قد أعد بعضها للنشر . ولقد حفظ ليبنتس مؤلفاته ، من كتب ومقالات وأبحاث ، فى صورة مخطوطات ومسودات كاملة ، عثر عليها فى مكتبته الخاصة ، أو حفظت فى سجلات سرية (وهذا ينطبق بوجه خاص على مذكراته السياسية) . ولقد كان نشاط ليبنتس السياسى هو سبب حفظ أوراقه العديدة المتناثرة . فعلى الرغم من أن أحداً لم يهتم به عند وفاته ، فان عدداً من الأحزاب والفرق السياسية كانت تشعر بالقلق خوفاً من أن يكون قد ترك بين أوراقه أسراراً سياسية هامة . وهكذا ضموا أوراقه ومخطوطاته ، ودفعوا لورثته (وهم أقرباء بعيدون) مبلغاً ضئيلا من المال ليتنازلوا عن حقوقهم فيها ، وظلت هذه الأوراق حتى اليوم مودعة فى مكتبة هانوفر . ولا يمكن القول إن مؤلفاته الكاملة قد صدرت فى نشرة شاملة حتى اليوم : ذلك لأن أكمل النشرات ، وهى تلك التى بدأتها « أكاديمية العلوم البروسية » سنة ١٩١٣ بعنوان « المؤلفات والرسائل الكاملة » Sämmtlicke Schriften und Briefe وكانت تزمع فيها نشر كل ما خلفه ليبنتس ، قد انقطعت عام ١٩٣٣ بعد الانقلاب النازى فى ألمانيا .

أما كتاب « مذهب الذرات الروحية » أو المونادولوجيا ، فقد كان فى الأصل مقالا قصيراً عرض فيه ليبنتس فلسفته فى ملحق لرسالة بعث بها إلى أحد مراسليه الفرنسيين المتحمسين ، واسمه « ريمون » Rémond ولقد أشار بعض شراح ليبنتس إلى هذه الحقيقة ، ولاحظوا عن حق ما فيها من غرابة : إذ أن هذا الكتاب الرئيسى الذى يتضمن مذهباً ميتافيزيقياً طموحاً ، لم يكن إلا تعبيراً عارضاً قدمه ليبنتس إلى أحد مراسليه ، ولم يكن يقصد منه أن ينشر ، وإنما كان مذكرة ملخصة تركها ليبنتس بين أوراقه الشخصية فحسب .

على أن أهمية هذا الكتاب – رغم ضآلة حجمه – إنما ترجع إلى أنه من أواخر مؤلفات ليبنتس الفلسفية. فقد ألفه قبل وفاته بعامين، فى وقت كان قد اهتدى فيه إلى ذاته، وتكشفت له فيه الجوانب المتعددة التى تميزت بها عبقريته. فهو تعبير واضح عن فلسفته فى أخصب فتراتها، وهو يمثل إلى جانب كتاب «مبادئ الطبيعة واللطف الإلهى» Principes de la nature et de la grâce الذى ألفه فى الفترة ذاتها، أعلى قمم التفكير الميتافيزيقى عنده. ورغم أن ليبنتس قد أعد الكتاب الأخير بنفسه للنشر، فانه ترك الأول فى صورة غير مكتملة تماماً، ومات قبل أن يضع اللمسات الأخيرة فيه، ولكنه مع ذلك ما زال أفضل مدخل إلى فهم فلسفة ليبنتس فى صورتها الكاملة.

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نشير إلى أن ليبنتس نفسه لم يكن هو الذى اختار لكتابه هذا اسمه الذى اشتهر به، وهو «المونادولوجيا». فليس هذا هو العنوان الذى يصدر الكتاب فى مخطوطاته الأصلية الباقية فى هانوفر وفيينا، وإنما كان يحمل اسم «مبادئ الفلسفة» Principes de la philosophie. وظل هذا هو الاسم السائد طوال قرن من الزمان. ولكن كوهلر Koehler، الذى أعد طبعة من أوائل الطبعات الهامة لمؤلفات ليبنتس، وجد أن فكرة الذرة الروحية Monad تحتل المكانة الرئيسية بين أفكار الكتاب، فوضع له فى ترجمته الألمانية عنواناً فرعياً هو «المونادولوجيا». وجاء إردمان Erdmann فى القرن التاسع عشر فجعل من هذا الاسم عنواناً رئيسياً للكتاب فى نشرته الفرنسية لمؤلفات ليبنتس الفلسفية، ومنذ ذلك الحين اشتهر الكتاب بهذا الاسم.

الإتجاه العام لفلسفة ليبنتس

ينطوى تفكير ليبنتس على بعض المبادئ العامة التى لا يفهم هذا التفكير بدونها. ومن هنا كان لزاماً علينا، قبل أن ننتقل إلى العرض التفصيلى لآراء ليبنتس فى كتاب «المونادولوجيا»، أن نوضح أهم هذه المبادئ، ونحدد الاتجاه العام الذى سار فيه تفكير ليبنتس، حتى يتسنى وضع أفكاره المفصلة فى إطارها الصحيح، والربط بين هذه الأفكار وبين حياة ليبنتس وشخصيته وعصره.

لقد اشتهر ليبنتس بأنه فيلسوف تلفيقى، أعنى فيلسوفاً يحرص على التوفيق بين المذاهب الأخرى وجمعها كلها فى مذهبه الخاص. ولقد كان بالفعل يود أن يستوعب فى مذهبه كل ما أتى به الأقدمون والمحدثون من «أفكار رائعة»، وأراد أن يأتى بمذهب يجمع بين «أفلاطون وديمقريطس، وأرسطو وديكارت، والمدرسيين والمحدثين، وبين اللاهوت والأخلاق والعقل، بحيث يأخذ أفضل ما فى كل منها، ثم يتجاوزها إلى ما هو أبعد منها». على أن هذه النزعة إلى الجمع بين المذاهب المختلفة ليس لها فى كل الأحوال دلالة واحدة. فهى قد تكون مظهراً من مظاهر الهزال الفكرى، حين يعجز المفكر عن الإتيان من عنده بشىء فيملأ الفراغ بآراء الآخرين. ولكنها قد تكون أيضاً منبعثة عن ذهن ممتلىء بمعارف موسوعية شاملة، متفوق فى مجالات متعددة للعلم البشرى، ومن فيض هذه المعارف يتألف مذهبه العام. فهناك إذن توفيق ناشىء عن الهزال الفكرى، وتوفيق ناشىء عن الامتلاء الفكرى. ولقد كانت نزعة ليبنتس إلى الجمع بين المذاهب من النوع الثانى دون شك. فقد كان من الأذهان القليلة التى استطاعت أن تجمع أطرافاً متناثرة من المعرفة البشرية فى مركب واحد متناسق تصطبغ فيه العناصر المتفرقة بصبغته العقلية الخاصة، بحيث يعد مذهبه «مرآة» تنعكس عليها كل جوانب الحياة العقلية فى عصره وفى العصور السابقة، وتتلون، فضلا عن ذلك، بلون مستمد من طبيعته الذهنية الخاصة.

على أن فلسفة ليبنتس لم تكن محاولة للتوفيق بين المذاهب الفلسفية المختلفة فحسب ، بل لقد ذهبت إلى أبعد من ذلك ، فحاولت التوفيق بين وجهة النظر الفلسفيـــة والعلمية كلهـــا ، وبين وجهة النظر الدينية . ذلك لأن ليبنتس كان على وعى تام بالخطر الذى يهدد الدين من جراء الكشوف العلمية الحديثة . وهكذا حرص فى فلسفته على أن يحد من تطرف الروح العلمية وطموحها ، ويحاول تحقيق نوع من «الانسجام» بين مجالى الدين والعلم ، مثلما حقق هذا الانسجام بين مملكتى الله والطبيعة . ولم يكن اهتمامه بالتوفيق بين النظرتين الآلية والغائية إلى الكون ، سوى تعبير عن اتجاهه إلى تخفيف التعارض بين الدين والعلم . فهو من جهة يمضى حتى النهاية فى التفسير الآلى للطبيعة ، ويسهم بنصيب كبير فى وضع الصيغ العلمية لهـــذا التفسير ، ولكنه من جهة أخرى يحرص على إيضاح الأفكار التى يمكن بواسطتها فهم الطابع الغرضى الحى للكون . ومن المؤكد أن ليبنتس كان من أقدر الناس على القيام بهذه المهمة : إذ أنه قد استوعب بعمق الثقافة التقليدية المدرسية ، والفلسفات القديمة ، ولكنه فى الوقت ذاته لم يكن منعزلا عن تيار العلم الحديث ، بل كان له فيه دور كبير .

ولقد كانت وسيلته إلى هذا التوفيق ذات طابع مزدوج : فهو من جهة يؤكد أن الطبيعة لا تخضع للقوانين الآلية وحدها ، لأنها ليست جوهراً ممتداً فحسب ، وإنما هى ذات طبيعة روحية فى أساسها . ولما كانت هذه هى الفكرة الرئيسية فى كتاب «مذهب الذرات الروحية» ، فان بقية هذا البحث سيتكفل بشرح تفاصيلها . على أن ليبنتس لا يغفل الوجه الآخر للمشكلة ، وهو التقريب بين تصور الألوهية — أى التصور الدينى الرئيسى — وبين العلم . فنظرته إلى الألوهية كانت علمية إلى حد بعيد ، وهو يسمى التفكير الإلهى «حساباً» ، ويحمل بشدة على الفكرة القائلة أن القوانين العلمية تتوقف على المشيئة الإلهية ، وأن الله كان فى استطاعته تغيير هذه القوانين لو شاء . ويعبر ليبنتس عن فكرته هذه تعبيراً واضحاً فى قوله : « ومع ذلك ينبغى ألا نتصور أبداً ما قال به البعض ، من أن الحقائق الأزلية ، لما كانت تعتمد على الله ، فأنها اعتباطية متوقفة على إرادته ، على نحو ما يبدو أن ديكارت قد قال به . فهذا حكم لا يصح إلا عـــلى الحقائق العارضة التى تخضع لبدء المنفعة أو اختيـــار الأفضل ، أما الحقائق الضرورية فلا تتوقف إلا على الذهن الإلهى ، وهى الموضوع الباطن لهذا الذهن »[1].

الأفكار الرئيسية فى كتاب
« مذهب الذرات الروحية »
مع نصوص مختارة من الكتاب[2]

على الرغم من الطابع التوفيقى أو التلفيقى الذى لاحظناه من قبل فى فلسفة ليبنتس ، فان هذه الفلسفة كانت تتسم منذ بدايتها بوحدة تدعو إلى الإعجاب . فمنذ كتابات ليبنتس الأولى ، نرى لديه بوادر واضحة لمعظم الأفكار التى تضمنها هذا الكتاب الذى نعرضه الآن ، والذى ألفه قبل وفاته بعامين فقط . ومن أهم هذه الأفكار التى ظلت تلازمه من البداية إلى النهاية ، الاعتقاد بأن الوحدات الحقيقية التى يرتد إليها العالم ليست وحدات مادية ، وأن العالم الحى ، لا الطبيعة غير الحية ، هو الذى يمثل الفردية بأجلى معانيها . هذا الاتجاه يظهر منذ أول بحث فلسفى كتبه ليبنتس ، وهو البحث الخاص بمبدأ الفردية ، الذى كتبه عام ١٦٦٣ ، ثم

---

(١) Monadologie. p. 46.

(٢) لما كان كتاب « المونادولوجيا » قصيراً ، فقد آثرنا ألا نخصص قسماً مستقلا فى نهاية البحث للنصوص المقتطفة منه ، وأدمجنا هذه النصوص فى العرض الذى نقدمه للكتاب . وسوف نرمز فيها بل بالحرف M. ويلى ذلك رقم الفقرة ، وهذه الأرقام موحدة فى جميع الطبعات .

يتردد فى معظم كتاباته التالية . ولقد اتجه ليبنتس فى البداية إلى استخدام لفظ « النفوس » للتعبير عن هذه الوحدات الأولية غير المادية ، التى يتألف منها كل ما فى العالم من أشياء مركبة ، وكان فى هذه التسمية متأثراً ، بطبيعة الحال ، بتلك التجربة الاستبطانية التى نشعر فيها بأن الذات أو الأنا هى الجوهر الحقيقى لكياننا وأساس الفردية فيه . على أن القول بأن الطبيعة مؤلفة من نفوس ، يؤدى إلى تجاهل الفوارق الأساسية فى مراتب الكائنات التى يتميز بعضها بالنطق والتفكير ، ويفتقر بعضها الآخر إلى كل مبدأ معقول . ومن هنا التمس ليبنتس لفظاً آخر ، وجده فى كلمة « المونادة » . وهذه الكلمة اليونانية تعنى أصلا الوحدة الحسابية ، ولكنها تحولت إلى معنى الوحدة المادية ، أو الجزء الذى لا يتجزأ . على أن ليبنتس يضيف إليها معنى جديداً : فهى عنده وحدة حية ؛ أى أنها فردية الكائن الحى فى أدق وأبسط مظاهرها ؛ وهى موجودة وجوداً فعلياً ، وليست مجرد وحدة فكرية ، كالوحدة الحسابية . وهو يعرفها بأنها « جوهر بسيط ، تشتمل عليه المركبات ، والمقصود بلفظ بسيط أنه لا يتجزأ . . وحيث لا تكون أجزاء ، لا يكون الامتداد ولا الشكل ولا الانقسام ممكناً . وهذه الذرات الروحية هى الذرات الحقيقية ؛ وهى بالاختصار عناصر الأشياء »[1]

وأهم ما يميز فكرة « المونادة » عند ليبنتس من فكرة الذرة كما عرفها الفلاسفة اليونانيون القدماء مثلا ، هو أن الأولى فكرة دينامية فى أساسها . فالذرة الروحية عند ليبنتس هى قبل كل شىء وحدة للقوة أو للنشاط والفاعلية . وبعبارة أخرى فان ليبنتس يريد أن يقول أنه لا شىء حقيقى ، حتى فى المادة نفسها ، إلا ما هو نشيط فعال ، وما هو فى أساسه طاقة دينامية .

(١) M. 1, 3.

ويربط « ماير » بين فكرة الذرة الروحية وبين شخصية ليبنتس على نحو طريف يستحق أن نشير إليه هنا بشىء من التفصيل . فصورة الجوهر الفرد قد تكونت عن طريق تأكيد ليبنتس لذاته فى مقابل العالم .

وعبقرية ليبنتس الشاملة كانت تضفى على العالم صورتها ، وهكذا تصور الذات على أنها داخلة فى تركيب العالم ، أو تصور العالم على أن فيه شيئاً من طبيعة الذات . فماهية العالم لا تفهم من خلال الموضوعات الممتدة كما تقول الميكانيكا الديكارتية ؛ وإنما تفهم عن طريق تجربة ذاتية ، هى تجربة بذل الطاقة والإرادة .

هذه الفكرة تعد مظهراً لشعور ليبنتس بالتقابل بين وجوده الذى يؤكد ذاته بوصفه وحدة عقلية أو جوهراً فرداً ، فى مقابل تغير الزمان وتقلباته . وهذا الوجود لا يشعر بذاته ، بوصفه شخصاً ، إلا نتيجة الجهد الفكرى الذى يبذله من أجل إضفاء صورة على مادة التجربة الحسية . وهكذا فان مذهب ليبنتس الديناميكى إنما هو « تعبير باطن ، واع بذاته ، عن وجوده الخاص ، إذ أن تحمسه الشديد للنشاط والفاعلية إنما يرجع إلى وجوده الخاص »[1] وبقدر ما يكون للذرة الروحية من إدراكات واضحة ، تكون فاعليتها ، على حين أن الاختلاط فى إدراكاتها يعنى سلبيتها ، وهكذا تتحدد مراتب القيم فى هذا المذهب تبعاً لدرجة النشاط الروحى أو العقلى ، أو وضوح المعرفة الذاتية[2] ولكى يدلل « ماير » على ارتباط فكرة القوة هـذه بصفات ليبنتس الذاتية ومسلكه الخاص فى الحياة ، يربط على نحو طريف بين النص الذى يؤكد فيه ليبنتس فكرة القوة ، فى كتاب « المونادولوجيا » وبين نص آخر فى رسالة سياسية ، هى رسالة « الأمن العام » التى

(١) R.W. Meyer: Leizbitn and the 17th Century Revolution (English Trans.) Cambridge 1952, p. 118-119.

(٢) Ibid, p. 123.

كتبها فى وقت مبكر من حياته ، وفيها يقول « إن الذهن البشرى لا يمكنه أن يسكن ، فالسكون ، أى انعدام الحركة نحو المزيد من الإدراك ، إنما هو عذاب للذهن . ومن يعرف كل شىء يفقد لذة الكشف ، كما أن من علك كل شىء يفقد لذة الكسب . . ومن هنا فقد أحس الإسكندر الأكبر بالقلق من أن يغزو أبوه العالم كله ، فلا يترك له شيئاً يغزوه »[1] وفى رأينا أن محاولة ماير هذه ، وإن تكن تنطوى أحياناً على قدر من الإسراف ، فان فيها عناصر معقولة إلى حد بعيد : فأغلب الظن أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن نرى ذلك المفكر الذى قضى حياته فى صحبة الملوك والأمراء ، وشعر بسطوة القوة وتأثيرها وأهميتها ، وخضع هو ذاته لتأثيرها ، وجاهر باحترامه لها — نقول إنه لم يكن من قبيل المصادفة أن يجعل ذلك المفكر من فكرة القوة أساساً لتفسيره للعالم ، ومعياراً للتفرقة بين مراتب الكائنات .

وإذاً فجوهر الأشياء جميعاً ، فى رأى ليبنتس ، هو القوة . والقوة عنده تصور أسبق من تصور الحركة نفسه ، إذ أن الحركة ، رغم ما لها من أهمية فى تفسير الظواهر ، ينبغى أن ترد آخر الأمر إلى نوع من القوة أو النزوع . ومن المؤكد أن ليبنتس قد أدخل تغييراً أساسياً على مفهوم الجوهر حين عرفه على هذا النحو : إذ أن الجوهر فى الفلسفات التقليدية كان هو العنصر أو الأساس الذى يظل ثابتاً من وراء تغييرات الظواهر ، على حين أنه يغدو ، فى معناه الجديد عند ليبنتس ، متغيراً فعالا ، خالياً تماماً من أى عنصر سكونى .

ولم يكن تقريب ليبنتس بين هذه الوحدات الجوهرية الفردية وبين النفوس البشرية مجرد تشبيه فحسب ، بل إنه يعنى بالفعل أن ذلك النوع الخاص من الوجود ، الذى نستشعره فى أنفسنا ، منتشر فى الكون بأكمله ولكن بدرجات متفاوتة . ذلك لأن الطبيعة لا تعرف انفصالا ولا طفرات مفاجئة ، بل إن « قانون الاتصال » يسرى على كل أجزائها . ومن هنا قال ليبنتس بنوع من الحيوية أو الوجود الحى فى الطبيعة بأسرها ، وأكد أن الحياة النفسية منتشرة فى جميع نظام الطبيعة ، وإن كانت تتخذ صوراً غامضة فى الكائنات الدنيا ، ولا ترقى إلى مرتبة الوعى الكامل إلا فى الدرجات العليا فى الحياة . وهكذا يميز بين ذرات روحية تكتفى بالإدراك وحده perception ، وأخرى يتوافر لديها الإدراك الذاتى أو الوعى apperception الأولى يسميها بالذرات الروحية المحض : أو الكمالات entéléchies ، والثانية هى النفوس البشرية ، التى تتميز عن الأولى بازدياد تميز إدراكها ، وبوجود ملكة الذاكرة والوعى لديها ، وبمزيد من الإرهاف فى حواسها .

وربما رأى البعض — عن حق — أن فكرة بعث الحياة فى الطبيعة ، أو تصور كل ذرة فى الكون على مثال النفس البشرية ، تفتح الباب أمام التفسير الأسطورى للأشياء ، إذ أن الأساطير ما هى إلا محاولة لبعث الحياة فى الكون بأكمله ، ولتشبيه طبائع الأشياء كلها بطبيعتنا الخاصة . غير أن من المؤكد ، رغم ذلك ، أن ليبنتس قد أضفى على رأيه هذا طابعاً علمياً مستمداً من قانون الاتصال الذى أشرنا إليه من قبل . فالطبيعة فى رأيه تسير على نحو مطرد — وهذا مبدأ أساسى لا غنى عنه للروح العلمية الصحيحة . ومن الخطأ أن نتصور أن ذلك الجزء من المادة ، الذى تتألف منه الأجسام البشرية ، هو وحده الذى يرتبط بمبدأ نفسى أو روحى ، وهو وحده ملكة الإحساس والإرادة . فمعقولية الطبيعة واتساقها مع نفسها ، تتنافى مع هذا التصور ، وعلى ذلك فان الروح العلمية الصحيحة — فى رأى ليبنتس — هى التى تحتم القول بانتشار نوع من الحياة النفسية فى الطبيعة بأسرها .

(١) Ibid., p. 118.

ومن المؤكد أن تطور علم الأحياء فى عصر ليبنتس كان من أهم الأسباب التى دفعته إلى الأخذ بفكرة انتشار الحياة فى الكون بأسره : فقد أتاح المجهر لبعض العلماء ، وعلى رأسهم ليفنهوك Leeuwenhoek ، أن يكتشفوا كائنات عضوية دقيقة لا تراها العين المجردة فى الأجسام المادية التى تبدو جامدة لا حياة فيها . ووجد ليبنتس فى ذلك تأكيداً تجريبياً لرأيه القائل أن المادة التى تبدو غير حية تنطوى على عالم كامل من الكائنات العضوية الدقيقة المشابهة فى طبيعتها لنا . وهكذا تصور الكون كله على أنه جسم عضوى لامتناه يتضمن فى ذاته أجساماً عضوية صغيرة ، وهذه بدورها تنقسم إلى أجسام عضوية لامتناهية فى الصغر .

« . . . فكل جزء من المادة ليس فقط قابلا للقسمة إلى ما لا نهاية ، كما أدرك القدماء ، وإنما هو يقبل الانقسام بالفعل إلى فروع لا نهاية لها ، وكل جزء منه يقبل القسمة إلى أجزاء لكل منها حركته الخاصة . . .

« ومن هذا يتضح أن هناك عالماً للمخلوقات ، وللأحياء ، وللحيوانات ، وللكمالات ، والنفوس ، فى أصغر أجزاء المادة .

« ونستطيع أن نتصور كل جزء من المادة على أنه بستان مليء بالنباتات ، أو حوض مليء بالأسماك . غير أن كل فرع من النبات ، وكل عضو من أعضاء الحيوان ، وكل قطرة من هذه السوائل ؟ هو بدوره بستان أو حوض هكذا . وحتى التراب والهواء الواقعان بين النباتات ، أو الماء الذى تسبح فيه الأسماك ، يحتوى بدوره على مخلوقات دقيقة لا ترى »[1].

فاذا كانت الحياة النفسية ، والقوة والنزوع ، منتشرة فى الطبيعة بأكملها ، فان ذلك يعنى أن كل ذرة تمثل الكون بأكمله ، وتشعر بكل ما يحدث فيه . وكما اتضح فى كشوف علم الأحياء أن بذرة النبات تنطوى فى ذاتها على صورة الكائن بأكمله ، وأن فى البذرة نوعاً من التشكل الأصلى préformation ، فان معنى ذلك أن كل ذرة روحية تنطوى فى ذاتها على مبدأ جميع تطوراتها المقبلة .

هذه الفكرة الرئيسية فى فلسفة ليبنتس كان لها – كما رأينا – أصل تجريبى مستمد من تطور العلوم فى عصره . غير أن فى وسعنا أن نرجعها إلى أصول أخرى إلى جانب الأصل التجريبى . فقد استمدها ليبنتس من مبدأ منطقى عام ، هو المبدأ القائل أن كل محمول متضمن فى الموضوع omne praedicatum inest subjecto ، بحيث لا تكون فكرته الميتافيزيقية إلا تطبيقاً أنتولوجياً لهذا المبدأ المنطقى . وفضلا عن ذلك فربما استطاع المرء أن يردها إلى أصل مستمد من نمط الحياة التى عاشها ليبنتس ذاته . ففى حياته الحافلة بالنشاط السياسى والعملى ، كان كلما فرغ لنفسه ، وخلا لأفكاره ، استخرج من ذاته كشفاً جديداً أو فكرة رائعة . فالذات إذن تنطوى فى داخلها على كل شيء ، وتطوراتها كلها موجودة فيها ضمناً ، وتستخلص منها بالاستنباط . وهى رغم عزلتها تعكس العالم كله وتمثله ، مثلما كان ذهنه يعكس معارف عصره كلها ويمثلها . ولقد كانت لهذه الفكرة الرئيسية ، أعنى فكرة تمثيل الذرة الروحية الواحدة للكون بأسره ، بحيث تكون « مرآة » ينعكس عليها الكون فى صورة مصغرة ، وانطواء كل ذرة روحية على عناصر تطورها المقبل كلها – كانت لهذه الفكرة نتائج فلسفية متعددة ، سنورد فيما يلى أهمها :

أولى هذه النتائج ، هى القضاء على الحد الفاصل بين الكون والفساد ، والميلاد والممات بحيث لا تكون هذه الأضداد إلا حالات طارئة تتعاقب على الذرات الروحية فحسب . ويؤكد ليبنتس أنه لا يعترف بوجود نفس خاصة تظل مرتبطة بكتلة معينة من المادة وتقتصر على رعاية شأنها . « ذلك لأن الأجسام كلها فى

(1) M., pp. 65-68.

صيرورة دائمة كالأنهار ، وهناك أجزاء تدخل فيها وتخرج منها بلا انقطاع . . ويترتب على ذلك أنه لا يوجد كون تام ، ولا فساد أو موت كامل بالمعنى الدقيق ، يكون قوامه مفارقة النفس . وليس ما نسميه بالكون إلا نماء وزيادة ، مثلما أن ما نسميه بالموت إنما هو ضمور ونقصان » .

ومن النتائج المترتبة على القول بأن الذرة الروحية مرآة ينعكس عليها الكون كله ، الاعتقاد بامكان تحصيل معرفة كاملة عن طريق مجموعة من الأفكار البسيطة مرتبة ترتيباً صحيحاً . فالأفكار البسيطة تؤدى على المستوى المعرفى ، نفس الدور الذى تؤديه الذرات الروحية على المستوى الأنتولوجى . وهى بدورها تعكس عالم المعرفة بأسره ، وتكشفه لمن يستطيع أن يستنبطه منها . ولقد كان هذا الاعتقاد ملازماً لتفكير ليبنتس منذ شبابه المبكر ، وظل على الدوام مؤمناً بامكان وجود « أبجدية للفكر البشرى » وبامكان التوصل إلى ذلك « العلم الإلهى » القائم على التحليل والرمزية والتركيب الجامع . وكان ذلك فى رأيه أهم الأهداف وأجدرها بجهد الإنسان وسعيه . فاذا أمكن الاهتداء إلى قائمة كاملة بالأفكار البسيطة ، وبالعناصر الأولية التى لا تقبل الانقسام فى كل فكر بشرى ، فمن الممكن عندئذ أن نرمز لكل منها بعلامة ، ويصبح استنباط كل الحقائق التى لم تكتشف بعد مسألة حساب وجمع فحسب . وعلى هذا النحو ينشأ « علم كلى » scientia universalis يتيح للإنسان فهم أدق أسرار الكون بطريقة حسابية رياضية دقيقة . ولقد كانت الخطوة الهامة التى اتخذها ليبنتس فى سبيل بلوغ هذا الهدف ، هى وضعه للدعائم الأولى للمنطق الرياضى ، الذى قصد منه أن يكون أداة تدوين هذه المعرفة البشرية الشاملة . وفى هذا المجال كان ليبنتس رائداً لحركة لم تستأنف سيرها إلا بعد وفاته بما يقرب من مائة وخمسين عاماً . ورغم أن المنطق الرياضى الحديث لا يضع لنفسه — فى الوقت الراهن على الأقل — مثل هذا الهدف الطموح الذى قصد إليه ليبنتس ، فأنه يدين لهذا الأخير قطعاً بفضل التمهيد لظهوره والقيام بالأبحاث الأولى التى أدى تطورها إلى نضوج هذا العلم

أما النتيجة الثالثة لرأى ليبنتس هذا فهى فكرة الانسجام . وقد ظهرت هذه الفكرة عند ليبنتس نتيجة لوجود صفتين متعارضتين — فى الظاهر — للذرات الروحية عنده . فكل ذرة هى ، حسب تعريفها ، فردية تماماً ، منطوية على نفسها ، ليست لها « أبواب ولا نوافذ » تطل منها على العالم الخارجى . غير أنها ، من جهة أخرى ، تعكس العالم كله من وجهة نظرها الخاصة فكيف إذن يتسنى تحقيق الاتفاق بين وجهات نظر الذرات الروحية كلها ؟ لا بد لذلك من وجود نوع من « الانسجام المقـــدر » harmonie préétablie بين الكائنات كلها فى الكون . ومصدر هذا الانسجام هو الإرادة الإلهية ، التى شاءت أن تتفق ادراكات النفس الواحدة مع إدراكات كل نفس أخرى ، مع أن كلا من هذه النفوس مقفلة تماماً على ذاتها ، ولا سبيل إلى اطلاعها على ما يحدث فى الأخريات . وهكذا يرى ليبنتس أن الأصل الإلهى المشترك لكل النفوس هو الذى يضمن منذ الأزل حدوث انسجام بين ادراكاتها ، بحيث يكون قد قدر لها منذ البداية أن تكون صورة متوافقة متسقة لعالم واحد رغم اختلاف وجهات نظرها إليه .

وتؤدى فكرة الانسجام هذه إلى حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسم على نحو يلائم اتجاه ليبنتس الفكرى الخاص . ولعل أفضل وسيلة لعرض طريقة ليبنتس الخاصة فى اتخاذ فكرة الانسجام سبيلا إلى فهم العلاقة بين النفس والجسم ، هى أن نقدم مقتطفات من نصوصه التى يظهر فيها رأيه فى هذه المشكلة بوضوح كامل .

يشرح ليبنتس فى رسالة له أصبحت تعرف ، ضمن مجموع مؤلفاته ، باسم « الإيضاح الثانى » deuxième éclaircissement ، رأيه فى هذا الموضوع من خلال تشبيه طريف فيقول : « لنفرض أن هناك ساعتين متفقتين تماماً كل مع الأخرى فى الدلالة على الوقت . مثل هذا الاتفاق يمكن أن يحدث على واحد من أنحاء ثلاثة : أولها أن يكون هناك تأثير متبادل من الواحدة فى الأخرى ، والثانى أن يكون الاثنتان معاً خاضعين لعناية مستمرة من مشرف يدأب على ضبطهما ، والثالث أن تظل كل منهما بذاتها دقيقة تماماً فى ضبط الوقت . . والطريقة الثالثة تقتضى صنع الساعتين منذ البداية بمهارة وفن يضمنان لنا اتفاقهما فى المستقبل ، وتلك هى الطريقة التى أطلق عليها اسم الاتفاق المقدر . فاذا وضعنا النفس والجسم محل الساعتين ، لوجدنا أن اتفاقهما أو انسجامهما يمكن أن يحدث على واحدة من طرائق ثلاث : الأولى هى طريقة التأثير ، وهى طريقة الفلسفة الشائعة . ولكن لما لم يكن ثمة وسيلة لتصور الطريقة التى يمكن بها أن تنتقل الدقائق المادية أو الصفات اللامادية أو الأنواع الحسية من أحد هذين الجوهرين إلى الآخر ، فمن الواجب التخلى عن هذا الفرض . أما طريقة الاستعانة بمشرف فهى مذهب العلل الفرصية causes occasionnelles ، ولكنى أرى أن ذلك يعنى اقحام الألوهية فى حادث طبيعى مألوف ينبغى ، وفقاً للمبادئ العقلية ، ألا يتدخل فيه شىء مضاد للمجرى العام للحوادث الطبيعية . فلا يتبقى إذن سوى فرضى ؛ أعنى طريقة الانسجام المقدر ، التى نقول فيها إن القدرة الإلهية الأزلية قد صاغت الجوهرين منذ البداية ونظمتهما بدقة تبلغ من الكمال حداً يجعل كلا منهما ، فى سيره وفقاً لقانونه الخاص الذى اكتسبه مع وجوده ، يتفق تماماً مع الآخر وكأن هناك تأثيراً متبادلا ، أو كأن الله يتدخل بيده دائماً ليحدث هذا الاتفاق العام » .

ويزيد ليبنتس فكرته وضوحاً حين يقول فى « المونادولوجيا » :

« ولقد أتاحت لى هذه المبادئ أن أهتدى إلى تفسير طبيعى للاتحاد أو الاتفاق بين النفس والجسم العضوى . فالنفس تتبع قوانينها الخاصة ، والجسم كذلك يتبع قوانينه الخاصة ، وهما يلتقيان بفضل الانسجام المقدر بين جميع الجواهر ، ما دامت الجواهر كلها تمثل كوناً واحداً . فالنفوس تسلك ، وفقاً لقوانين العلل الغائية ، عن طريق النزوع أو الرغبة appétition والغايات والوسائل . أما الأجسام فتسلك وفقاً لقوانين العلل الفاعلة أو الحركات . والعالمان : عالم العلل الفاعلة وعالم العلل الغائية ، منسجمان فيما بينهما »[1].

وهكذا ينتقد ليبنتس نظرية ديكارت ، التى تقول بتأثير الجسم والنفس كل منهما فى الآخر ، على أساس استحالة هذا التأثير بين جوهرين أحدهما مادى والآخر لامادى ، وينتقد نظرية مالبرانش التى تجعل تأثير النفس فى الجسم مجرد « فرص » أو « مناسبات » لتدخل القوة الإلهية . ومن المؤكد أن ليبنتس ، رغم أنه قد اعتاد التخلص من كل مشكلة تعترضه بالالتجاء إلى فكرة العناية الإلهية ، كان فى هذه الحالة يخفف من غلواء النزعة الدينية المتطرفة عند مالبرانش ، الذى جعل التدخل الإلهى مستمراً فى كل لحظة يحدث فيها تأثير من النفس فى الجسم أو العكس . وليس معنى ذلك أن ليبنتس قد أنكر تدخل المبدأ الإلهى ، ولكنه جعل هذا التدخل يقتصر على فعل الخلق الأصلى ، الذى أدى إلى وجود الذرات الروحية أو الجواهر البسيطة ، ولما كان هذا الفعل كاملا منذ البداية ، فان كل شىء يسير بعد ذلك فى طريقه السليم ، ويتحقق الانسجام التام بين الجسم والنفس ، على الرغم من أن كلا منهما

---

(1) M., pp. 78, 79.

يسلك وفقاً لطبيعته الخاصة ، ولا يخضع إلا للقوانين التي تقتضيها هذه الطبيعة .

على أن الانسجام بين الجسم والنفس ، داخل الكائن البشرى ، إنما هو تعبير جزئى عن ذلك الانسجام الأكبر الذى يسود الكون بأسره .فقد كان من الطبيعى أن يؤمن ليبنتس بأن العالم منظم ومعقول ، وبأنه لا وجود لشيء ممتنع أو شاذ أو خلو من المعنى . وهكذا يستطيع العقل الخالص أن يدرك كل ما فى الكون تبعاً لما فيه من ضرورة ، ولما له من دلالة ، ويختفى الشر من العالم ، ويصبح كل شيء منظماً ، واضحاً ، معقولا ، ويخلو العالم من كل خطأ وكل نقيصة . وهذه الفكرة واضحة كل الوضوح من العبارة الأخيرة فى النص الذى اقتبسناه منذ أسطر قليله ، والتى أكد فيها وجود انسجام بين عالم العلل الفاعلة وعالم العلل الغائية . وبعبارة أخرى ، فحين يسير كل شيء تبعاً لقانونه الطبيعى الخاص ، يكون فى الوقت ذاته قد حقق الغاية الإلهية المقصودة منه . وتفسير الأشياء علمياً يتفق وينسجم مع تفسيرها فى ضوء الحكمة الإلهية . « فلا شيء فى الكون يضيع بدداً . ولا شيء عقيم أو ميت ، ولا اضطراب ولا خلط إلا فى الظاهر فحسب »[1].

فى هذا العالم الذى يسوده الانسجام ، والذى هو — فى رأى ليبنتس — أفضل عالم ممكن ، لأن الكمال الإلهى يحتم ألا يتحقق بالفعل إلا أكمل ما يمكن أن يتحقق — فى هذا العالم المنظم ، الذى يتكشف كل شيء فيه للعقل وللمنطق ، تقف النفوس فى مراتب يعلو بعضها على بعض ، وتحتل المرتبة العليا فيها تلك الأرواح العاقلة التى هى صورة للألوهية ، والتى ترتبط بالله فى علاقة أشبه بعلاقة المخترع بآلته ، بل الحاكم برعاياه ، والأب بأبنائه[2]. هذه الأرواح العاقلة يكون مجموعها ما أطلق عليه ليبنتس اسم « مدينة الله » ، أى « أكمل دولة يحكمها أكمل الملوك » .

ويختم ليبنتس كتاب « المونادولوجيا » بفقرات شعرية الأسلوب ، تتضمن إطراء « المدينة الله » هذه وتمجيداً لما يسودها من خير ونظام . وفى هذا النص يقول :

« هذه المدينة الإلهية ، وهذه المملكة الشاملة بحق ، هى عالم أخلاق فى العالم الطبيعى ، وهى أرفع أعمال الله وأكثرها ألوهية ، وفيها يكون المجد الإلهى بحق ، إذ أن هذا المجد ما كان ليوجد لو لم تكن الأرواح تدرك عظمته وخيرته وتعجب بها . وفى هذه المدينة الإلهية تتبدى خيرية الله حقاً ، على حين أن حكمة الله وقدرته تتبدى فى كل شيء .

« وكما أثبتنا من قبل وجود انسجام كامل بين مملكتين طبيعيتين ، إحداهما مملكة العلل الفاعلة والأخرى مملكة العلل الغائية ، فينبغى أن نلاحظ هنا انسجاماً آخر بين المملكة المادية ، مملكة الطبيعة ، وبين المملكة الأخلاقية ، مملكة اللطف الإلهى grâce أى بين الله منظوراً إليه على أنه مهندس آلة الكون ، والله منظوراً إليه على أنه ملك مدينة الأرواح الإلهية .

هذا الانسجام يجعل الأشياء تؤدى إلى اللطف الإلهى بنفس مسالكها الطبيعية ، بحيث ينبغى مثلا أن يدمر العالم ويقوم بالطرق الطبيعية فى اللحظات التى يقتضيها حكم الأرواح ، من أجل عقاب بعضها ومثوبة البعض الآخر .

ويمكن القول أيضاً أن الله بوصفه صانعاً architecte يرضى فى كل شيء الله بوصفه مشرعاً ، وأن الخطايا ، بالتالى ، ينبغى أن تنطوى فى ذاتها على عقوبتها وفقاً لقانون الطبيعة ، وبفضل التركيب الآلى للأشياء ، وأن الأفعال الصالحة ، بالمثل ، تجتذب بطرق آلية بالنسبة إلى الأجسام ، وان لم يكن من الممكن أن يحدث ذلك دائماً على الفور .

(1) M., p. 69.
(2) M., p. 84.

« وأخيراً ، ففى هذا الحكم الكامل لا يمكن أن يكون هناك فعل صالح دون ثواب ، ولا حكم فاسد دون عقاب ، ولا بد أن ينتهى كل شىء إلى تحقيق صالح الأخيار . . . وهذا ما يجعل الأشخاص الحكماء والفضلاء يحرصون على فعل كل ما يبدو متفقاً مع الإرادة الإلهية المتوقعة أو المستبقة ، ويرضون مع ذلك بما يصدر عن الله بالفعل عن طريق إرادته الغامضة ، التى هى متسقة وحاسمة . ذلك لأنهم يدركون أنه لو كان فى وسعنا فهم نظام الكون فهماً كافياً ، لوجدناه يفوق ما يتمناه أحكم الناس ، ولاتضح لنا أن من المستحيل جعله أفضل مما هو ، ليس فقط بالنسبة إلى الكون فى مجموعه ، بل أيضاً بالنسبة إلينا على التخصيص ، وذلك إذا ما تعلقنا كما ينبغى بخالق الكل ، لا بوصفه صانع وجودنا وعلته الفاعلة فحسب ، بل أيضاً بوصفه سيدنا ، والعلة الغائية التى ينبغى أن تكون هى الهدف الكامل لإرادتنا ، والتى تكون فيها وحدها سعادتنا »[1].

فى هذه العبارات الصوفية التى يختتم بها كتاب « المونادولوجيا » ، يعبر ليبنتس بدقة عن نظرته العامة إلى الكون ، وهى النظرة التى حاول فيها — كما قلنا فى حديثنا عن الاتجاه العام لفلسفته — أن يوفق بين العلم والدين على قدر استطاعته . ولقد اتهم ليبنتس بأنه يلجأ إلى فكرة العناية الإلهية ليتخلص بها من كل صعوبة فلسفية تواجهه . ولو تأملنا النص السابق جيداً ، لوجدنا لهذا الاتهام ما يبرره ، إذ يصل به الأمر إلى حد الدعوة فلسفياً إلى قبول كل ما يحدث فى الكون ، حتى ما لا يكون فى ذاته مفهوماً أو معقولا ، على أنه مظهر لحكمة إلهية غامضة لا نستطيع أن نحيط بجميع أطرافها ، ولا يمكننا أن ندرك مقاصدها الحقيقية بعقولنا القاصرة . ولقد كان من الطبيعى أن يلجأ هذا المفكر الذى قضى حياته وسط الملوك والأمراء والحكام ، إلى تشبيه الكون بمملكة إلهية ، وتشبيه الله بالحاكم أو « أكمل الملوك » . وشتان ما بين طريقة التفكير هذه وطريقة تفكير اسبينوزا (معاصره الأكبر سناً) الذى طالما نبه إلى خطأ تصور الناس لآلهتهم من خلال تصورهم لحكامهم .

ومع ذلك فاننا لا نستطيع أن ننكر لليبنتس فضلا كبيراً ، هو أن تأكيده لفكرة الغائية والحكمة الكونية لم يتم على حساب القوانين الطبيعية . فهو لم يكن — مثل مالبرانش — على استعداد للتضحية بانتظام الطبيعة واطراد قوانينها فى سبيل تأكيد القدرة الإلهية ، وإنما حرص على تأكيد الاتفاق أو الانسجام بين انتظام الطبيعة وغائيتها ، أو — حسب تعبيره فى النص السابق — بين الله بوصفه صانعاً والله بوصفه مشرعاً . وربما كان ذلك أقصى ما يستطيع أن يفعله شخص مثل ليبنتس ، كان ذا عقلية علمية نفاذة من جهة ، ولكنه كان من جهة أخرى صفياً ومستشاراً لحكام رجعيين . وسواء آمن المرء أم لم يؤمن بالفرض الذى يقول به رسل ، من أن ليبنتس كان ذا فلسفتين ، إحداهما لاهوتية هى تلك التى أذاعها فى كتاب « الحكمة الإلهية » ، والأخرى علمية هى تلك التى تضمنتها أبحاثه وكتاباته المخلفة ، فمن المؤكد ، على أية حال ، أن ليبنتس قد صان حقوق العلم فى نفس الوقت الذى حاول فيه — عن طريق فكرة الانسجام — أن يجعل للاهوت دوراً فى تفسيره للعالم .

[1] M., pp. 86-90.

حكايات الأخوين جريم

بقلم
الدكتور مصطفى ماهر
مدرس الأدب الألماني بالألسن

يعرف الأدب الإنسانى فى عصوره المختلفة وبيئاته المتعددة حالات قليلة اشترك فيها أخوان أديبان فى نشاط أدبى دام ما دامت حياتهما . هناك فى الأدب الفرنسى مثلا حالة الأخوين جونكور ، وفى الأدب الألمانى حالة الأخوين ياكوب وفيلهلم جريم Jacob und Wilhelm Grimm اللذين ذاعت شهرتهما وعمت بلاد الدنيا من إلى أقصاها أقصاها بفضل مجموعة الحكايات التى أسمياها Kinder- und Hausmärchen

ولد ياكوب عام ١٧٨٥ وولد أخوه فى العام التالى ١٧٨٦ ، وامتد بهما العمر نحو ثمانين عاماً (مات ياكوب سنة ١٨٦٣ ومات فيلهلم سنة ١٨٥٩) قضياها معاً لا يكاد الواحد منهما يفترق عن أخيه ، فى عمل مشترك ، سادته الألفة التامة ولم تعكر صفوه سحابة اختلاف قط ، يكمل الواحد منهما الآخر ، ياكوب تغلب عليه صفة العالم وفيلهلم تغلب عليه صفة الشاعر ، وينتجان معاً ما سنعرض له فى هذا الحديث .

وكان مولد « الجهبذين اللغويين » — كما كان جوته يسميهما — فى مدينة هاناو Hessen بمقاطعة هسن Hanau ، تلك المدينة الصغيرة التى تقع عند ملتقى نهر كنتسج Kinzig بنهر الراين وتتميز بمبانيها الأثرية وأشهرها كنيسة على الطراز القوطى ودار للبلدية وقصر منيف ينسب إلى أمراء المنطقة ، وتطل على واد هادئ جميل . كان الجد وأب الجد من كهنة الكنيسة البروتستانتية ، أما الأب فقد احترف القانون وغرس تقليد دراسة القانون فى أسرته فاتجه إليها اثنان من أبنائه . أما الأم فكانت من مدينة كاسل من منطقة هسن ذاتها . ومات الأب ، وخلف وراءه أولاده الستة ، صغاراً لم يكمل أكبرهما تعليمه ، فانتقلت بهم الأم إلى بلدتها كاسل . ونعرف أن ياكوب ، الأخ الأكبر ، قد اختلف إلى المدرسة الثانوية بكاسل حتى أتم دراسته بها ، وكذلك فعل أخوه فيلهلم . كذلك نعرف لهما أخاً نبغ فى التصوير هو لودفيج اميل وشغل منصب الأستاذية بأكاديمية الفنون بكاسل ، وأختاً لوته Lotte تزوجت فيما بعد وزير الدولة بالمنطقة (لودفيج هازنفلوج) .

فلما أتم ياكوب دراسته الثانوية بكاسل عام ١٨٠٢ رحل إلى ماربورج والتحق بجامعتها واتصل هناك بأستاذ عظيم هو فريدريش كارل فون سافينى Savigny مؤسس المدرسة التاريخية فى القانون ، لفت

نظره إلى أهمية العامل التاريخى فى الدراسات الإنسانية ، وتوطدت الصلة بين التلميذ والأستاذ على نحو فريد . حتى إذا رحل الأستاذ إلى باريس عام ١٨٠٥ لحق به تلميذه ياكوب هناك ليعاونه فى الأعمال التحضيرية لكتابه عن تاريخ القانون الرومانى .

وكان ياكوب قد اهتم فى تلك الأثناء بالأدب الألمانى القديم بما قرأ من مؤلفات تيك وبودمر ، واهتم خاصة بديوان شعراء الغزل القدامى Minnesänger الذى نشره بودمر Bodmer . فانتهز ياكوب فرصة وجوده فى باريس وأطلع على مخطوط الديوان المذكور المحفوظ بها فى « المكتبة الأهلية » . فزاد شغفه وتأكد عزمه على التعمق فى دراسة فقه اللغات الجرمانية والأدب الألمانى القديم .

وعاد ياكوب إلى كاسل فوجد أخاه فيلهلم قد أتم مثله دراسة القانون فى جامعة ماربورج أيضاً وعاد إلى كاسل . والتحق ياكوب بوظيفة فى الإدارة الحربية ، ما لبث أن فقدها بعد أن احتلت جيوش نابليون ألمانيا وغيرت من أمورها ما غيرت . فى وسط هذه المشاكل والهموم أسلمت الأم روحها ، وتركت لياكوب وفيلهلم الأشقاء الصغار أمانة فى عنقيهما ، فكفلاهم على خير ما استطاعا ، أما ياكوب فقد كرس نفسه لهم فلم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأما فيلهلم فقد أرجأ زواجه حتى بلغ الأربعين . لقد كان ترابط الأشقاء على النحو ، وترابط الشقيقين ياكوب وفيلهلم خاصة ، سبباً من الأسباب الهامة التى جعلتهما يحسنان فهم الصلة العائلية ويهتمان بجمع « الحكايات » ، وما الحكايات إلا عنصر من عناصر « الصلة العائلية الوثيقة ، يجمع الصغار والكبار على أمر فيه متاع لهم وخير » .

وفى عام ١٨٠٨ — عام وفاة الأم — عين ياكوب « أميناً للمكتبة الملكية » وعضواً فى مجلس الدولة . كذلك شغل فيلهلم منصباً فيها . فعكف الأخوان على الدرس والبحث حتى اضطربت الأحوال من جديد عام ١٨١٣ ثم استقرت بعودة الأمير الناخب إلى المقاطعة . وما لبث هذا أن عين ياكوب فى منصب مستشار للشئون الخارجية وكلفه بمهام رسمية فى باريس وفى مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ فأحسن أداءها . وفى عام ١٨١٦ عين ياكوب أميناً مساعداً للمكتبة العامة بكاسل ، فعاود هو وأخوه البحث والدرس واستمرا عاكفين على العمل المثمر حتى عام ١٨٢٩ . وتعتبر الفترة من عام ١٨١٦ إلى ١٨٢٩ أعظم وأخصب فترة فى حياتهما . وانتهت حياتهما فى كاسل باختلاف مع الأمير الناخب دفعهما إلى الاستقالة من منصبيهما وقبول منصبى أستاذين بجامعة جوتنجن وأمناء لمكتبة جوتنجن . وظلا هناك حتى عام ١٨٣٧ حيث أقيلا من منصبيهما ونفيا من المدينة ، لأنهما كانا ضمن « سبعة جوتنجن » (سبعة أساتذة من الجامعة) الذين احتجوا على قيام ملك هانوفر بالغاء الدستور . ولا تزال مدينة جوتنجن إلى يومنا هذا رمزاً للاخلاص السياسى للإنسانية ، ولا يزال « سبعة جوتنجن » علماً على ذلك الاخلاص . وما انقضى عامان حتى استدعاهما الملك فريدريش فيلهلم الرابع وعينهما أعضاء فى أكاديمية العلوم ببرلين ، وفى هيئة التدريس بالجامعة .

لقد جمع ياكوب فى شخصيته شخصيات عديدة فى وقت معاً ، شخصية العالم الخالد وشخصية الأديب الشهير وشخصية السياسى المخلص وشخصية الإنسان ذى القلب الكبير . فى عام ١٨٤٨ اختير عضواً فى برلمان فرنكفورت فظل يعالج السياسة إلى جانب أعماله الأخرى حتى مات عام ١٨٦٣ ، وكان أخوه فيلهلم قد سبقه إلى جوار ربه عام ١٨٥٩ .

ومن ينزل اليوم مدينة كاسل يجد فيها « متحف الأخوين جريم » يعمل على تخليد ذكراهما ، وذكراهما خالدة بما قدما من أعمال .

أعمال الأخوين جريم

ينبغي أن نقسم الأعمال الأخوين جريم إلى مجموعات ثلاث :

١ ـ أعمال ياكوب جريم وحده :

ـ آثار قانونية ألمانية (١٨٢٨) .

ـ الميتولوجيا الألمانية .

ـ النحو الألماني (١٨١٩ ـ ١٨٣٧) .

ـ تاريخ اللغة الألمانية (١٨٤٨) .

والمؤلفان الأخيران يعتبران إلى يومنا هذا أساس دراسة النحو الألماني وفقه اللغة الألمانية وتاريخ اللغة الألمانية ، مهدا الطريق لأبحاث أكثر من قرن ونصف من الزمان قامت على الأساس الذى أرسياه ، لم تغير من الجوهر شيئاً ، وان عدلت الكثير من التفصيلات . وما زال دارس الفيلولوجيا الألمانيةوالعالم فيها يستعملان المصطلحات التى وضعها الأستاذ الأول ياكوب جريم .

٢ ـ أعمال فيلهلم جريم وحده :

ـ أساطير ألمانية (١٨١٦ ـ ١٨١٨) .

ـ أسطورة البطولة الألمانية (١٨٢١) .

ـ تحقيقات عديدة لنصوص بالألمانية القديمة .

٣ ـ أعمال الاثنين معاً :

ـ القاموس الألماني (١٨٥٢ ـ ١٨٦٣) .

وقد مات فيلهلم وتركه لأخيه ياكوب الذى وصل فيه إلى كلمة Frucht . وكانت نية الأخوين اخراج قاموس فى سبعة أجزاء ، فلما ماتا ، أكملت أجيال من العلماء ما بدأ العملاقان ، شيئاً فشيئاً حتى تم آخر جزء عام ١٩٦٠ ، وأصبح القاموس يضم ٣٢ جزءاً . وعلى العلماء الآن أن يتناولوا القاموس من أوله مرة ثانية حتى يعيدوا صبه فى قالب واحد متجانس .

ـ حكايات الأولاد والبيوت (١٨١٢ ـ ١٨٥٧) من عملهما معاً . ولكنا نعرف أن فيلهلم قام بالقسط الأكبر خاصة بعد عام ١٨١٩ .

الحكايات

كلمة Märchen التى استعملها الأخوان جريم لـ « حكاية » هى تصغير كلمة ألمانيـــة maere كانت تستعمل كثيراً فى أدب العصور الوسطى للدلالة على « الخبر » و « الحكاية » . ثم ظهرت كلمتان Märlein, Märchen للـــدلالة على الحكـــاية على وجه الخصوص ، الحكاية من نوع حكايات « كليلة ودمنة » . وانتهى الأمر إلى استقرار كلمة Märchen دون غيرها .

وقد اختلف العلماء فى تعريف الحكاية . وأطرف تعريف هو « أنها صورة أدبية على نحو حكايات الأخوين جريم » والشـــائع تعريف العالمين بولته وبوليفكا Bolte & Polivka أنها قصة نثرية استقاها الخيال الأدبى من دنيا السحر ، قصة عجيبة لا تلتزم بملتزمات الحياة الواقعية ، ويستمتع بسماعها الصغير والكبير جميعاً » . ويضيف البعض إلى ذلك أنها تكون ذات مضمون أخلاقى لا يعبر عنه صراحة فى الغالب ، بل يفهم من السياق . ويفرقون بين الحكاية والأسطورة Sage ، فالحكاية عامة ، والأسطورة تدور حول شخص بعينه ومكان بعينه ، وأمر بعينه على شبه أساس من التاريخ . ويفرقون بين الحكاية والأسطورة والمثل Fabel ، والأخير يبرز فيه المغزى الأخلاقى فى صورة عظة أو درس تحكمه عبارة كثيراً ما تنتشر بين الناس حكمة مأثورة أو مثلا سائراً .

الحكاية والاهتمام بالأدب الشعبى

يرجع الفضل فى الاشتغال بالأدب الشعبى فى ألمانيا إلى منتصف النصف الثانى من القرن الثامن عشر وعلى وجه التحديد إلى الأديب الألمانى يوهان جوتفريد هردر Johann Gottfried Herder الذى تأثر تأثراً

عميقاً بأعمال جيمس مكفرسون وخاصة ما أطلق عليه هذا The Works of Ossian وبأعمال توماس بوسى وخاصة كتـــابه Reliques of Ancient English Poetry فطفق يجمع الأغانى الشعبية واستعمل لها لأول مرة كلمة فولكسيد Volkslied أغنية شعبية . بل وتجاوز هردر الجمع إلى حث الأصدقاء والمريدين على محاكاته فى هذا المضمار (جوته مثلا (. ونشر هردر مجموعاته (تشمل أغانى ألمانية وأجنبية مترجمة إلى الألمانية) عام ١٧٧٨ و ١٧٧٩ . وتعرف اليوم بـ « أصوات الشعوب فى أغان » Stimmen der Völker in Liedern وهو اسم أطلقه عليها يوهانس فون مولر عام ١٨٠٧ .

ويعتمد اهتمام هردر بالأدب الشعبي على نظريته فى تطور الإنسانية . فقد كان يقسم تاريخ نمو الإنسانية إلى أطوار تناظر أطوار نمو الإنسان : طفولة — شباب — نضج . ويرى أن كل طور من هذه الأطوار قائم بذاته له قيمته الخاصة به . فطور الطفولة مثلا ليس طور شباب ناقص لم يستكمل نواحيه بعد ، وإنما طور الطفولة طور قائم بذاته له تفكيره واحساسه وانفعالاته . ومن هنا كان اهتمامه بانتاج طور الطفولة فى تاريخ الإنسانية ذلك الإنتاج الذى يتمثل فيما يتداوله الناس فى الأوساط الشعبية من أغان وحكايات وكتب وأساطير ، لا فى أمة بعينها بل فى الأمم كلها بلا استثناء .

وقد فتحت أفكار وأعمال هردر أفاقاً جديدة ، ظلت تتسع على مر الأيام خاصة بفضل ما أولته إياها الحركة الرومانتيكية من عناية . وأهم ما جمع من الأدب الشعبي فى ألمانيا .

أولا — من الأغانى الشعبية

١ — مجموعة هردر المشار إليها « أصوات الشعوب فى أغان » .

٢ — بوق الصبي العجيب لأخيم فون أرنيم وكليمنس برنتانو (١٨٠٦—١٨٠٨)

٣ — أغانى شعبية قديمة من شمال ألمانيا وجنوبها . للودفيج أولاند (١٨٤٤) .

٤ — الأغانى الشعبية التاريخية للألمان . لروخوس فون ليلينكرون (١٨٦٤ — ١٨٦٩) .

ثانياً — من الكتب الشعبية

اهتم بها يوزف جوريس ونشر عنها بحثاً هاماً عام ١٨٠٧ . وما لبث تيك وشفاب وزيمروك أن أخرجوا هذه الكتب للناس إما مترجمة أو محورة . والمقصود بالكتب الشعبية ، كتب ظهرت فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر لتسلية النبلاء والأوساط . وقد اشتهر منها كتاب « الدكتور فاوست » الذى تأثر به جوته .

ثالثاً — الأساطير

— أساطير ألمانية لفيلهلم جريم (١٨١٦—١٨١٨)
رابعاً من الحكايات الشعبية :

رابعاً — من الحكايات الشعبية

١ — مجموعتى ياكوب وفيلهلم جريم . الطبعة النهائية (السابعة عشرة) عام ١٨٥٧ .

٢ — حكايات شعبية تورنجية (١٨٢٣) للودفيج بخشتاين .

٣ — حكايات شعبية شلزفيجهو لشتاينية (١٨٤٥) لجارل مولونهوف .

٤ — حكايات شعبية مكلنبورجية (١٨٧٩) لكارل برتش .

حكاية الأخوين جريم

تعتبر الحكايات التى جمعها الأخوان جريم أشهر ما جمع من الأدب الشعبي الألمانى اطلاقاً بل ربما من الأدب الشعبي فى الدنيا كلها . فمن فى ألمانيا والنمسا

وسويسرا لم يقرأ الـ Märchen ومن فى البلاد الناطقة بالفرنسية لم يقرأ الـ Contes de la famille ومن فى البلاد الناطقة بالإنجليزية لم يقرأ الـ Fairy tales من منا لا يعرف حكاية بيضاء الثلج وحكاية ذات القبعة الحمراء ؟

بدأ الأخوان جريم بوحى من أفكار هردر عام ١٨٠٦ ، بحماس الشباب (ياكوب ٢١ سنة وفيلهلم ٢٠ سنة) فى جمع الحكايات التى يحكيها الآباء للأبناء ، ويتحاكاها الصغار والكبار فى منطقة هسن التى شهدت مولدهما وارتبطا بأرضها أوثق الارتباط . وكانا وهما يقومان بعملية الجمع يتصوران عملهما على النحو التالى : والكلام لهما :

« يحدث عندما تجتث العواصف نبات الأرض أو يأتى عليه ما شاكلها من المصائب التى ترسلها السماء ، أن تظل بقعة صغيرة من الأرض قرب سياج منخفض أو قرب شجيرات قائمة على طريق آمنة ، تلوذ بها سنابل متفرقة ، تبقى مستوية على عودها . فاذا طلعت الشمس بعد زوال الكرب ، بما يفيد الزرع نمت السنابل وحيدة مهملة لا تمتد إليها منجل مبكر ليحصدها ويؤدى بها إلى حجرات التخزين . حتى إذا جاء الصيف وأشرف على نهايته وبلغت السنابل نضجها وكمال امتلائها ، أتت أيادى فقيرة تلتمسها ،وتضمها سنبلة إلى سنبلة ، وتربطها بيد العناية ، وتحملها إلى الدار ، وتحتفى بها أكثر من احتفائها بالحزم الضخمة . وتظل السنابل طوال الشتاء غذاء الناس ، بل ربما ظلت البذر الوحيد للمستقبل .

هذا ما خطر لنا عندما رأينا ، كما رأى آخرون ، أن الكثير مما ترعرع فى الماضى قد تلاشى ، بل تلاشى معه حتى مجرد التفكير فيه . ولم يبق منه إلا ما يختلج بين جنبات الشعب من أغان وكتب قليلة وأساطير وحكايات منزلية بريئة . كانت أماكن الدفء عند المدفأة وعند موقد الطهى ، وسلالم الأسطح ، وأيام الأعياد التى ظل الناس يحتفلون بها ، والمراعى والغابات الهادئة ، والخيال الصافى ، كانت هذه كلها السياج الذى حماها ونقلها من عصر إلى عصر » (مقدمة طبعة ١٨١٩) .

واكتملت عام ١٨١٢ مادة الجزء الأول فصدر يضم حكايات جمعت من منطقة هسن عند الراين والكنسج ، جمعت على الطبيعة . كان الأخوان يلتقطانها من أفواه راويها أو رواتها ويسجلانها كما هى ، لا يمدان أيديهما إلى مضمونها قط ، وإنما يتناولان الأسلوب فيهذبانه ويصبان الكلام فى قالب متجانس . فأخرجا من الأصل الشفهى ما كان به من كلمات غريبة لا قبل للكثيرين بها ، واستبعدا الكلمات الأجنبية ، والكلمات التى تناسب الأولاد . فجاء الأسلوب متشابهاً فريداً فى نوعه .

ولما لقى الجزء الأول اقبالا عظيما أسرع الأخوان جريم فأخرجا جزء ثانياً جمعا مادته من المنطقة حول مونستر وباديبورن بمقاطعة فستفاليا ، وكذلك من منطقة كاسل . بل ضما إلى ذلك حكايات من النمسا ومن بومن Deutschböhmen ومن غيرها من المناطق .

ويذكر الأخوان جريم بالامتنان فلاحة فى الخمسين من عمرها من قرية قرب كاسل ،اسمها السيدة فيمنن Frau Viehmännin قصت عليهما جانباً كبيراً من حكايات الجزء الثانى . « كانت السيدة فيمنن ما تزال قوية البنية ، لا تجاوز الخمسين من عمرها . وكانت ملامح وجهها توحى بالثبات والفهم والظرف ، وعيناها تنظران فى وضوح وحدة . كانت تحفظ الأساطير القديمة مسجلة فى ذاكرتها القوية وتقول هى نفسها أن تلك هبة لم تمنح للكثيرين ، وأن هناك من لا طاقة لهم على حفظ الأشياء مترابطة معاً . أما هى فكانت تحكى واعية ، متأكدة من نفسها ، تحكى بحيوية شديدة ، وتجد متعة فى الحكاية عندما تلقيها أولا على سجيتها ، ثم تعيدها ثانية فى بطء حتى نتمكن من تسجيلها . . . وكانت لا تغير الكلام مهما كررت . » .

مصدر هذا الكنز من الحكايات

عاصر الأخوان جريم عالم اللغويات الهندية تيودور بنفاى Theodor Benfey وكانا على رأيه الذى يتلخص فى أن الحكايات الشعبية المنتشرة بين الناس فى أوروبا مثلها مثل لغاتهم ، تنحدر من أصل هندو جرمانى ، وأنها على الأرجح انطلقت من الشرق (من الهند) إلى الغرب . وتتبع بنفاى الأصل الهندى (انتشاتانترا Pantschatantra فوجد أنه قد ترجم إلى الفارسية البهلوية فى عهد كسرى أنو شروان (٥٣١ — ٥٧٩) ومن هذه الترجمة جاءت الترجمة العربية « كليلة ودمنة » حوالى عام ٧٥٠ . ثم نقلت الترجمة العربية إلى السريانية والإغريقية فى القرن الحادى عشر ، ثم أنشئت من الترجمة الإغريقية ترجمات مختلفة إلى الإيطالية واللاتينية والألمانية وإلى لغات سلافية . فانتشرت فى الربوع الأوروبية .

ونظرية بنفاى التى تعرف فى صورتها الحديثة باسم « النظرية الهندية » لا تزال تجد لها مؤيدين كثيرين . كما يهاجمها أصحاب نظريات أخرى ، ويعتمدون فى هجومهم على أنها مبنية على عدد قليل جداً من الحكايات ، وما ينطبق على هذا العدد القليل لا يتحتم انطباقه على الحكايات كلها .

ويرجع البعض حكايات جريم إلى أصول من ألف ليلة وليلة . والحق أننا نجد حكايات ليست بالقليلة واضحة الصلة بـ « ألف ليلة وليلة » . إليك ما أعرف منها (والرقم بين القوسين رقم تسلسلها فى الطبعة النهائية للحكايات) :

— قصة الصياد وزوجه (١٩).
— اللص ومعلمه (٦٨) .
— ستة يضربون فى الأرض (٧١) .
— الجبل الذهبى (٩٢) .
— العصافير الثلاثة (٩٦) .
— ماء الحياة (٩٧) .
— العفريت فى زجاجة (٩٩) .
— جبل سيميلى (١٤٢) .

وهناك اتجاه يرى أن الجزم بأصل واحد للحكايات كلها تقييد لا مبرر له ، وأن الحكايات نشأت فى بيئات متعددة . وقامت دراسات تفصيلية للميزات التى تميز كل بيئة من البيئات المقترحة ، استتبعها تقسيم الحكايات إلى مجموعات حسب مصادرها . وأيا ما كان المنبع الذى تفجرت عنه هذه الحكايات ، فالمهم أنها الآن فى صورتها هذه ملك للإنسانية كلها .

وتبلغ حكايات جريم ٢٠٠ حكاية تضمها نحو ٦٠٠ صفحة من القطع المتوسط بحروف صغيرة . وتتفاوت الحكايات فى الطول ، بعضها لا يبلغ العشرين سطراً ، وبعضها يصل إلى نحو ١٠ صفحات . وأشهرها :

١ — ملك الضفدع .
٢ — الذئب والعنزات السبع .
٣ — هنزل وجريتل .
٤ — أشنبوتل (سندريللا) .
٥ — ذات القبعة الحمراء .
٦ — بيضاء الثلج .
٧ — الأوزة الذهبية .
٨ — الأرنب والقنفد .
٩ — القط ذو الحذاء الطويل .
١٠ — العفريت فى زجاجة .

وقد أصبحت « الحكاية » Das Märchen بفضل أعمال جريم نوعاً أدبياً يعالجه الأدباء ، كما يعالجون الرواية والقصة القصيرة وما إليها . وأشهر من عالج نوع الحكاية فى ألمانيا تيك ، فوكيه ، شاميسو ، هاوف ، هوفمان. وامتزج نوع الحكاية بأنواع أخرى ، فهناك دراما حكائية Märchendrama وأوبرا حكائية Märchenoper

حكاية جبل سيميلي

يحكى أنه كان هناك أخوان ، أحدهما غنى والآخر فقير ، أما الغنى فكان لا يبر بالفقراء ، وأما الفقير فكان يعيش من تجارة الحبوب عيشة ضيقة بائسة حتى أن اليوم كان يمر فلا يكسب لزوجه وأولاده لقمة يقيمون بها أودهم . وفى يوم من الأيام ، اتفق أن سار بعربته خلال الغابة فرأى فى ناحية منها جبلا عظيما غير ذى زرع ، فوقف أمامه ساكناً مندهشاً ، لأنه لم يكن قد رآه من قبل . وبينما هو واقف كذلك ، رأى اثنى عشر رجلا فظاً طويلا مقبلين ، فأيقن أنهم من قطاع الطرق ، فدفع عربته إلى أجمة وارتقى شجرة هناك وانتظر ما سيحدث . فاذا الاثنا عشر يتقدمون إلى الجبل ويصيحون : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » . فانشق الجبل القاحل من وسطه ودخل الاثنا عشر رجلا ، ثم انقفل . وبعد برهة انفتح الجبل وخرج الرجال يحملون أثقالا على ظهورهم ، فلما اكتملوا خارج الجبل صاحوا : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، اقفل » فالتأم الجبل ولم يعد أحد يرى فيه مدخلا لداخل ، وراح الرجال الاثنا عشر لحالهم ، فنزل الفقير من فوق الشجرة عندما تواروا عن بصره تماماً ، واشتاق إلى معرفة السر الذى يخفيه الجبل فى بطنه ، فتقدم وقال : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » فانفتح الجبل أمامه ، فدخل ، فاذا الجبل كله مغارة ملأى بالفضة والذهب ، وفى المؤخرة أكوام من اللآلىء والجواهر البراقة مكومة كأكوام الحبوب . فلم يعرف الفقير أى شيء يفعل ولم يعرف ان كان يحق له أن يأخذ لنفسه من الكنوز شيئاً . وأخيراً ملأ جيوبه بالذهب وترك اللآلىء والجواهر لم يمسها . فلما خرج قال : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، اقفل » . فانقفل الجبل وعاد بعربته إلى داره . منذ ذلك اليوم راحت همومه ، فقد أصبح الآن فى استطاعته أن يشترى بالذهب لامرأته وأولاده الخبز بل والنبيذ كذلك . وعاش سعيداً مستقيما ، يبر بالفقراء ويحسن إلى كل إنسان . فلما فرغ ماله ذهب إلى أخيه واستلف منه مكيالا وذهب وأحضر مالا من جديد ولم يمد يده إلى الكنوز الكبيرة . ولما أراد للمرة الثالثة أن يجلب مالا ، راح لأخيه واستلف منه المكيال. لكن الغنى كان يكن له منذ وقت طويل الحقد على ثروته وعلى بيته الجميل الذى أنشأه ، وكان لا يستطيع أن يفهم مصدر ثروة أخيه ولا الذى يفعله بالمكيال . ففكر فى حيلة ودهن قاع المكيال بالقار ، فلما أعيد إليه المكيال ، وجد فيه قطعة ذهب عالقة بالقار . فذهب إلى أخيه وسأله : « ماذا كلت بالمكيال ؟ » . فأجابه : « قمحاً وشعيراً » . فأخرج له قطعة الذهب وهدده بأن يشكوه إلى المحكمة إن هو لم يقل له الحقيقة . فحكى له كل ما حدث . فأمر الغنى من فوره باعداد عربة وانطلق وقد عقد النية على أن يغتنم الفرصة خيراً من أخيه وأن يجلب كنوزاً تختلف عما جلب الآخر كل الاختلاف . فلما بلغ الجبل صاح : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » . فانشق الجبل ودخل . فاذا الكنوز كلها أمامه ، فظل مدة لا يعرف بأيها يبدأ . وأخيراً حمل من الجواهر ما استطاع وشرع ينقل حمله إلى الخارج . ولكنه — وقد ملكت عليه الكنوز فؤاده وحسه — نسى اسم الجبل وصاح : « يا جبل سيميلى ، يا جبل سيميلى ، افتح » . ولكن ذلك لم يكن الاسم الصحيح ، فلم يتحرك الجبل وظل مقفلا . هنالك تملكه الخوف ، وكلما أطال التفكير فى الاسم كلما ازدادت أفكاره اضطراباً والكنوز كلها لا تجدى فى ذلك نفعاً . فلما حل المساء انفتح الجبل ودخل الاثنا عشر رجلا ورأوه فضحكوا وقالوا : « أيها الطائر ، لقد أمسكنا بك أخيراً . أتظن أننا لم نلاحظ أنك دخلت هنا مرتين ؟ لقد أفلت مرتين ، وفى الثالثة لن تخرج منها » . فصاح قائلا : « لم أكن ذلك ، بل كان أخى » . وظل يتوسل

ويقول ما شاء ليبقوا على حياته ، فلم يغن ذلك عنه شيئاً ، وقطعوا رأسه » .

ذات القبعة الحمراء

يحكى أنه كانت هناك بنت صغيرة حلوة ، كان كل من يراها يحبها ، وكانت جدتها أكثر الناس حباً لها ، كانت من فرط حبها لها لا تعرف كم من الهدايا تقدم إلى الصغيرة . وذات مرة أهدت إليها قبعة صغيرة من القطيفة الحمراء لاقت بها فلم تكن البنت تريد بها بديلا بل كانت تلبسها على الدوام ، فأطلق الناس عليها اسم « ذات القبعة الحمراء » . وفي يوم من الأيام قالت لها أمها : « تعالى يا ذات القبعة الحمراء ، إليك قطعة من الفطير وزجاجة من الخمر ، اذهبي بهما إلى جدتك فهي مريضة واهية ، وإذا طعمتهما انتعشت ، اذهبي قبل القيلولة ، فاذا سرت ، فكوني مهذبة مؤدبة ، ولا تنحرفى عن الطريق ، فتقعى وينكسر الزجاج ، ولا تنال الجدة شيئاً . فاذا دخلت حجرتها فلا تنسى أن تسلمى عليها ولا تبدئى بالالتفات حواليك إلى كل ناحية » .

فقالت ذات القبعة الحمراء : « سأحسن قضاء ذلك » . ووضعت يدها فى يد أمها وعاهدتها على ذلك . كانت الجدة تسكن بعيداً فى الغابة ، على مسيرة نصف ساعة من القرية . فلما بلغت ذات القبعة الحمراء الغابة ، صادفت الذئب ، ولم تكن تعرف أى حيوان شرير هو ، فلم تخشه . قال لها : « سلام عليك يا ذات القبعة الحمراء » . فردت عليه قائلة : « شكراً جميلا لك يا ذئب » . — « إلى أين فى هذا الوقت المبكر ، يا ذات القبعة الحمراء ؟ » — « إلى جدتى » — « وماذا تحملين هنا تحت مريلتك ؟ » — « فطيراً ونبيذاً — بالأمس خبزنا الفطير ولا بد أن تنال الجدة المريضة الواهية شيئاً منه يفيدها وتزيد به قوة » — « وأين تسكن جدتك يا ذات القبعة الحمراء ؟ » . فقالت « على مسيرة ربع الساعة من هنا ، داخل الغابة ، تحت شجرات البلوط الثلاث الكبيرات ، هناك منزلها تحت سياج من شجيرات الجوز ، كما تعلم » . وقال الذئب فى نفسه : « هذا المخلوق الصغير الطرى لقمة سمينة ، ألذ طعماً من العجوز . عليك إذن بالحيلة حتى تفوز بالاثنتين » . وسار هنيهة بجوار ذات القبعة الحمراء ثم قال : « يا ذات القبعة الحمراء ، انظرى إلى الزهور الجميلة حوالينا . لم لا تلتفتين حولك ؟ أظن أنك لا تسمعين قط الأطيار تنشد نشيداً حلواً ؟ إنك تسيرين فى طريقك كما لو كنت ذاهبة إلى المدرسة ، والدنيا لذيذة هنا فى الغابة » .

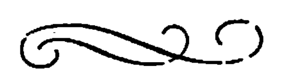
ففتحت ذات القبعة الحمراء عينيها ، وما أن رأت أشعة الشمس تتراقص خلال الأشجار ذات اليمين وذات الشمال ، والدنيا كلها مليئة بالأزاهير الجميلة ، حتى توقفت وفكرت . « ماذا لو قطفت لجدتى باقة يانعة من الزهور آخذها لها معى ، فتفرح بها ، ما زال الوقت مبكراً وسأصل على أى حال فى الموعد المناسب » . وانحرفت عن الطريق إلى الغابة وطفقت تبحث عن أزهار . وكانت إذا قطفت وردة تقول فى نفسها : هناك أجمل منها ، وجرت بعيداً لتلتمسها ، حتى توغلت فى الغابة توغلا . أما الذئب فاتجه إلى بيت الجدة وقرع الباب . « من هناك ؟ » — « أنا ، ذات القبعة الحمراء ، أحضرت لك فطيراً ونبيذاً افتحى » . — فصاحت الجدة « اضغطى على المقبض ، فأنا واهنة لا أقوى على النهوض » . وضغط الذئب على المقبض فانفتح الباب وراح من فوره دون أن يتفوه بكلمة واحدة إلى سرير الجدة وابتلعها . ثم ارتدى ملابسها ولبس غطاء رأسها وتمدد فى سريرها وأنزل عليه الستائر .

كانت ذات القبعة الحمراء قد جرت وراء الأزهار حتى جمعت منها الكثير ولم تعد تقوى على حمل المزيد ، فتذكرت جدتها وسلكت السبيل إليها . واندهشت عندما وجدت باب بيتها مفتوحاً . ولما دخلت الحجرة

أحست شيئاً غريباً وقالت فى نفسها : « آه ، ربى ، كم أنا اليوم خائفة ، وكنت دائماً أحب أن أكون عند جدتى » . ثم قالت : « صباح الخير » . ولكنها لم تتلق رداً . فتقدمت إلى السرير وشدت الستائر فاذا الجدة راقدة ، وغطاء رأسها نازل على وجهها ، وشكلها عجيب . « آه ، يا جدتى ، مالى أرى لك أذنين كبيرتين» . « حتى أحسن سماعك » . — « آه ، يا جدتى مالى أرى لك عينين كبيرتين» — « حتى أحسن رؤيتك » . « آه ، يا جدتى ، مالى أرى لك يدين كبيرتين» — « حتى أحسن الامساك بك » — « ولكن يا جدتى ، مالى أرى لك هذا الفم الكبير البشع » — « حتى أحسن افتراسك » . وما قال الذئب هذا حتى قفز قفزة من السرير وابتلع ذات القبعة الحمراء المسكينة .

فلما أشبع الذئب ملذاته عاد إلى السرير وتمدد فيه ونام وشرع يحدث شخيراً عالياً . واتفق أن كان الصياد يمر بالبيت فى تلك اللحظة ، فقال فى نفسه : « ما للعجوز تشخر ، لا بد أن أطل عليها ربما أعوزها شىء » . فدخل الحجرة ، وما اقترب من السرير حتى وجد الذئب راقداً فيه . فقال : « أأجدك هنا أيها المجرم العتيد ، لقد طال بحثى عنك » . وأوشك أن يهيء سلاحه لقتله ، فخطر بباله أنه يحتمل أن يكون الذئب قد افترس الجدة وأنه يمكن انقاذها . فلم يطلق ناراً بل التمس مقصاً وشرع يشق بطن الذئب النائم . ولم يكد يقص بالمقص بضع قصات حتى رأى القبعة الحمراء تهل ، وبعد قصات أخرى قفزت البنت خارجة تصيح : « آه ، كم تملكنى الرعب ، لقد كان الظلام دامساً فى بطن الذئب » . ثم خرجت الجدة على قيد الحياة ، وكانت لا تكاد تقوى على التنفس . وأسرعت ذات القبعة الحمراء فأحضرت أحجاراً كبيرة ملأت بطن الذئب بها ، فلما استيقظ أراد أن يقفذ فراراً ولكن الأحجار كانت ثقيلة ، فخر صريعاً .

هنالك فرح ثلاثتهم ، أما الصياد فسلخ فراء الذئب وغدا به إلى داره ، وأما الجدة فأكلت الفطير وشربت النبيذ الذى أحضرته ذات القبعة الحمراء واستعادت قواها وأما ذات القبعة الحمراء فقالت فى نفسها : « لن تنحرف مرة ثانية فى عمرك عن الطريق لتجرى فى الغابة ما دامت أمك قد نبهتك عن ذلك » .



الفرس لأيسخيلوس

بقلم

الدكتور محمد سليم سالم

يعتبر أيسخيلوس رب التراجيديا اليونانية ، لا لأنه أول من ابتدعها ، فقد مرت قبله بأدوار كثيرة تطورت فى أثنائها من أناشيد الديثرامب إلى ظهور المجيب ونشأة الحوار ؛ ولم يكن أول من عرض قصصاً مسرحية فى أثينة ، فقد سبقه أربعة من شعراء المسرح ، إلا أن جميع من مضوا قبله كفاهم ممثل واحد . ومن الواضح أن ممثلا وحيداً لا يمكنه إبراز الصراع بين الانفعالات الإنسانية المختلفة . ويحظى أيسخيلوس فى تاريخ التراجيديا بهذه المنزلة السامية لأنه أول من استخدم ممثلا ثانياً ، كما أنه أول من ابتدع الأحذية العالية التى يلبسها الممثلون والملابس الفخمة والأساليب الجزلة . ولهذا تحييه الجوقة فى قصة الضفادع لأرستوفانيس عندما تغنى لأول مرة بعد ظهوره على المسرح :

أنت يا أول يونانى ، يا من شيدت

بروجاً من الأنغام الجليلة

كما تصفه بأنه رفع التراجيديا من الحضيض إلى عالم الفن المهيب .

كان والد أيسخيلوس يدعى يوفوريون ، وكان يسكن قرية إيلوسيس مقر عبادة ديميتر وابنتها ومستودع الأسرار المقدسة التى ذاع أمرها وانتشر صيتها وبقيت لها شهرتها طوال العصور القديمة ، فتغنى بها سوفوكليس وأشاد بها سيشرون (فى القرن الأول قبل الميلاد) . فلا غرو إن نشأ أيسخيلوس ورعاً تقياً يدافع عن العدالة الإلهية .

كان لأيسخيلوس أخ وأخت ؛ أما أخوه فقد إشترك فى موقعة ماراثون سنة ٤٩٠ وأظهر بسالة نادرة . أما أخته فهى أم الشاعر المسرحى فيلوكليس الذى انتصر على سوفوكليس عندما عرض الأخير أعظم قصصه ، أوديب ملكاً .

إننا لا ندرى متى ولد أيسخيلوس ولكننا نعرف أنه فاز بالجائزة الأولى لأول مرة فى سنة ٤٨٤ ق . م . وقد استنتج النقاد من ذلك أنه عرض أول قصة له حوالى سنة ٥٠٠ ق. م وأنه ولد حوالى سنة ٥٢٥ ق.م. وقد اشترك أيسخيلوس فى موقعة ماراثون سنة ٤٩٠ ق.م.وأبلى بلاء حسناً ، كما اشترك فى الحرب التى دارت بعد عشر سنوات بين اليونان وبين الفرس بقيادة الملك إكسركسيس Xerxes . ثم بعد ذلك قبل أيسخيلوس دعوة هيرون طاغية سرقسطة فسافر إليها بين سنتى ٤٧٢ و ٤٦٨ ق . م . ثم عاد ثانية إلى أثينة ليتركها فى عام ٤٥٨ أو بعده . ووافته منيته فى صقلية بالقرب من بلدة جيلا فى سنة ٤٥٦ — ٤٥٥ ق . م . ولسنا ندرى سبب تركه أثينة فى أواخر حياته . والناظر فى قصة

الضفادع لأرستوفانيس التي عرضت بعد موته بخمس سنوات يستطيع أن يرى مكانة أيسخيلوس في قلوب مواطنيه .

يقول الرواة إن أيسخيلوس كتب ما يقرب من تسعين قصة ولكنه لم يحظ بالجائزة الأولى غير ثلاث عشرة مرة ، ولم يبق لنا من مسرحياته إلا سبع . غير أن لهذه القصص الباقية أهمية كبرى : فقصة الضارعات أنموذج لأقدم قصة مسرحية وصلت إلينا والأورستيا تتألف من ثلاث قصص متكاملة وهي الثلاثية trilogy الوحيدة التي وصلت إلينا من العالم القديم كله . أما قصة بروميثوس فهي مثال رائع للثورة على ظلم زوس من قلم شاعر ورع جعل من زوس الحامي لأفراخ الطيور في أعشاشها . وقد اشتهرت قصة «السبعة يهاجمون طيبة» بأنها قصة مليئة بروح أريس ، إله الحرب ، كما أن قصة الفرس هي المثل الوحيد لمسرحية رائعة كتبت حول موقعة لم يمض عليها أكثر من سنوات .

قصة الضارعات

وتتلخص قصة الضارعات Supplices في هروب خمسين فتاة مع أبيهن ، داناوس ، حين أراد أبناء عمهن ، أيجيبتوس ، الزواج منهن . لجأت هؤلاء العذارى المصريات إلى مدينة أرجوس من أعمال بلاد اليونان واحتمين بمذبح زوس فأصبحن بذلك لاجئات في كنف الدولة .

ويدخل ملك أرجوس المسرح فيتضرعن إليه أن ينقذهن ، ولكنه كملك يوناني عليه أن يستشير الجمعية العامة ، إذ ربما أفضى الأمر إلى حرب مع مصر . وهو يرسل داناوس لإثارة الشفقة في قلوب أهل المدينة . وتغني الجوقة المؤلفة من الفتيات الضارعات أنفسهن قصة إيو وتجوالها ونزولها مصر وولادتها إيافوس (المولود باللمس) الذي حكم الديار المصرية والذي يعتبر جد الضارعات . ويعود أبوهن لإخبارهن بأن أهل أرجوس وافقوا على حماية اللاجئات . فتغني الجوقة أنشودة رائعة تستنزل فيها على أرجوس شآبيب الرحمة والسعادة . ثم يرى داناوس سفن المصريين قادمة . ويسري الاضطراب والخوف إلى قلوب العذارى ، فيطمئنهن ويسرع إلى أرجوس يطلب المعونة ولكنه لا يأتي إلا بعد انتهاء الخطر . وتغني الجوقة وهي ترتعد أغنية مليئة بالخوف والقلق . ويظهر الرسول المصري ومعه دون شك ثلة من الجنود ، فيأمر الضارعات في جفوة أن يتركن المذبح وأن يعدن إلى مصر . ولكنهن يرفضن . ويحاول الرسول ومن معه استعمال العنف والقوة ، ولكن الملك يدخل في هذه اللحظة ، فيوبخ الرسول وينهره متحدياً قوة مصر . ويرحل الرسول ومن معه ، وهو ينذر بالويل والثبور . وتنتهي القصة بأنشودة تطلب فيها الفتيات حماية زوس :

أي زوس العظيم ، خلصنا
من الزواج بأبناء أيجيبتوس .

كانت قصة الضارعات بلا ريب تعتبر أقدم قصة وصلت إلينا من الأدب اليوناني . لكن بردية وجدت بالبهنسة بمحافظة المنيا ونشرت في عام ١٩٥١ ، قلبت الأمر رأساً على عقب ، فهي تثبت أن هذه القصة كتبت قبل موت أيسخيلوس بخمس عشرة سنة فقط ؛ وكان الظن قديماً أنها عرضت في سنة ٤٩٢ — ٤٩١ق.م غير أنه لمعرفة قيمة هذه المسرحية يجب أن تقارن بالمسرحيات التي كتبت قبل عصر أيسخيلوس . فهي تمثل الطراز العتيق الذي عظمت فيه أهمية الجوقة . ولا تحتاج قصة الضارعات إلى ممثل ثان إلا في فصل واحد فقط . ولو حذفت أغاني الجوقة من القصة ، لما بقيت هناك مسرحية .

وقد ذاعت أسطورة الضارعات وانتشرت في بلاد اليونان واستهوت أفئدة صانعي الخزف . ولهذه الأسطورة بقية وهي أن بنات داناوس قبلن ظاهراً الزواج من أبناء عمهن ثم قتلنهم جميعاً بتحريض من أبيهن عدا واحدة استسلمت لزوجها ثم طلبت منه الفرار وانقاذ حياته . وقد قدمت للمحاكمة من أجل ذلك لحنثها في يمينها ومخالفتها لأمر أبيها ولكنها برئت . وكانت إلهة الحب هي التي دافعت عنها مؤكدة قوة الحب الذي لا غالب له :

تضرخ السماء المقدسة اشتياقاً إلى قبلة من الأرض
وتحترق الأرض شوقاً إلى الاندماج في السماء

حتى إذا سقط ماء الحبيب السماوى على الأرض
اهتزت وربت وأنبتت من الزرع ما فيه
غذاء الإنسان والحيوان .

وقد عيب على قصة الضارعات، أنها لا بطل فيها ولا تشخيص ، بل يمكن القول بعدم وجود موضوع . فالجوقة تتألف من عذارى عاديات وقعن فى خطر . وأبوهن داناوس محب لإسداء النصح لبناته دون ضرورة . والاصطدام الدراماتيكى الوحيد فى القصة يحدث بين الملك ورسول المصريين . وتنتهى القصة فى سلام .

وقد كثر التساؤل لم هربت العذارى من الزواج بأبناء عمهن ؟ وهل الزواج بابن العم محرم فى العالم القدم ؟ وليس فى هذه القصة إشارة إلى الزواج من داخل العشيرة أو خارجها، ولم يكن الزواج بأبناء العم حراماً فى مصر أو فى بلاد اليونان ، ولكن سبب هروب الفتيات من الزواج بأبناء عمهن هو البغض والكراهية التى تملأ قلوبهن وقلب أبيهن ضد عمهن أيجيبتوس وضد أبنائه . فهن قد فررن من زواج بالإكراه . وقد ورد فى الأساطير المتأخرة أن زوس عاقب بنات داناوس ما عدا واحدة بقسرهن على ملء إناء مثقوب . وقد فسر بعض العلماء هذه العقوبة على أنها جزاء لرفضهن فكرة الزواج، ولكنا لا نجد فى قصة الضارعات أى إشارة إلى مثل هذه العقوبة .

وكانت قصة الفرس Πέρσαι تعتبر القصة الثانية فيما وصل إلينا من مسرحيات أيسخيلوس على اعتبار أن قصة الضارعات ترجع إلى سنة ٤٩٢ ق . م . ولكن بردية البهنسة التى سبقت الإشارة إليها أثبتت أن قصة الفرس أكثر قدماً . وتمتاز قصة الفرس بأنها المسرحية الوحيدة التى عالجت بنجاح حوادث معاصرة اشترك الشاعر فيها بنفسه . فهى تخليد لنصر أثينة فى سلاميس فى سنة ٤٨٠ ق . م . وهى أجمل تعبير عن خلاص اليونان عامة والأثينيين خاصة من نير البرابرة .

تدور حوادث القصة لا فى أثينة ولا فى أى بقعة من بلاد اليونان وإنما فى فارس وأمام القصر الملكى فى سوسا . وتتألف الجوقة من مستشارى الملك ووزرائه الذين عهد إليهم بالحكم أثناء غيابه . وقد طالت غيبته وانقطعت أخباره واستحوز عليهم القلق على مصيره ومصير الشباب الفارسى . وتدخل أتوسا أم الملك وقد استولى عليها الفزع ، فقد رأت حلماً قض مضجعها : رأت فيما يرى النائم أن امرأتين إحداهما ترتدى الملابس اليونانية والأخرى تلبس الملابس الشرقية قد ربطهما ابنها اكسركسيس إلى عربته . أما الثانية فظلت ساكنة ، وأما الأولى فقد حطمت العربة وألقت بالملك أرضاً . وتناقش الجوقة هذه الرؤيا ، ناصحة أتوسا بالتقرب إلى الآلهة وإلى روح دارا لدرء الشر عن البلاد .
ثم يأتى رسول يحمل أخباراً منكرة : لقد هلك كل شيء ودمرت قوات فارس تدميراً تاماً . وتظل الملكة صامتة والرسول يفيض فى سرد المصائب التى حلت بالجيوش الفارسية . فقد أذهلتها القارعة ، ولكنها تبدأ حديثها محتفظة بكرامتها ذاكرة أن على البشر أن يصبروا على ما ترسل السماء من نوائب . ثم تسأل الرسول أن يخبرها عمن سقط من النبلاء والأمراء وذوى الصولجان ويجيبها الرسول بأن ابنها قد نجا ولا يزال حياً يرى ضوء النهار . فتظهر الملكة سرورها ويستمر الرسول فى إخبارها عمن قتل من عظماء فارس ، ثم يختم بأن ينسب الكارثة إلى إله ما انحاز إلى قوات العدو فدمر الجيش الفارسى :

فهناك آلهة يحافظون على مدينة الإلهة پالاس .

أتوسا : ألم تدمر مدينة أثينة ؟
الرسول : بلى ! ولكن رجالها لم يمسسهم
سوء . وهم حصنها الحصين .

ثم يخبر الرسول الملكة عن خديعة ثيميستوكليس — دون أن يذكر اسمه — الذى أرسل عبده إلى ملك الفرس يخبره بعزم اليونانيين على الهرب ليلا وما كان من أمر الملك بسد جميع منافذ خليج سلاميس ليقع الأسطول اليونانى فى يده . وتدخل الملكة القصر لإعداد ما يلزم لتقديم الضحايا والقرابين . وتنشد الجوقة نشيداً حزيناً تبكى فيه مصرع رجال فارس والظلام الذى خيم على دورهم وتتوجع لفقد دارا وفتوحاته . وتخرج الملكة حاملة القرابين وتشترك مع الجوقة فى استعطاف

روح دارا لتظهر ولتقدم لهم النصح . ويظهر شبح دارا، وبعد أن يستمع إلى الأخبار السيئة ، يشرح للملكة وللجوقة أسباب النكبة : إنها نبوءة قديمة كان يود ألا تتحقق بهذه السرعة .ولكن متى سارع المتكبر إلى تدمير نفسه ، وجد الآلهة إلى جواره تدفعه دفعاً ! ويعود شبح دارا إلى قبره بعد أن ينصح الجوقة بعدم شن حرب على بلاد اليونان مرة أخرى مهما عظمت قوات فارس . فأرض بلاد اليونان حليفة لأهلها . وتعود الملكة إلى القصر ويأتى اكسركسيس فى أسمال ممزقة فريداً وحيداً فتصحبه الجوقة إلى القصر . وتنتهى القصة بين تفجع الملك وعويل الجوقة .

نعتبر قصة الفرس من أروع ما كتب أيسخيلوس، ولكنها مع ذلك قصة تاريخية ، ومن الصعب تأليف قصص مسرحية عن انتصارات قومية معاصرة . وقصة الفرس على الرغم من روعتها موضوعها بسيط وليس بها تشخيص ولم تكن أول قصة كتبت عن انتصار الأثينيين . فقد وضع فرينيخوس قصة مسرحية تحمل نفس الاسم .

ولكن على الرغم من أن الأشعار الوطنية قد ينقصها الإلهام ، لكن المشاعر الوطنية قد تكون فى بعض الأحيان موضوعاً لقصائد رائعة . والهزيمة تهز المشاعر وتترك آثاراً أكثر دواما من النصر ، ولذا كانت الهزيمة دائماً حافزاً على نظم شعر رائع . ولكن يمكن أن ينظر إلى النصر من زاوية أخرى : من زاوية الخلاص من خطر محقق . وفى هذه الحالة يمكن للنصر أن يصبح موضوعاً لشعر خالد . ولقد كان من خصائص أيسخيلوس أن يسمو بأى موضوع يتناوله ، ولهذا خلصت قصة الفرس من العوامل التى كان من الممكن أن تعمل ضدها . وقد لاحظنا أن قصة الفرس موضوعها بسيط وقلنا إنه ليس بها تشخيص، ولكن حبكة الموضوع ودراسة الأشخاص ، إن لم توجد ، لا تضير الأعمال الفنية التى بلغت الذروة ، وإن كانت جودة الموضوع تجعل من المؤلفات التى لا تعلو إلى الذروة قصصاً جذابة تثير الاهتمام . كما يجب أن نذكر أن المدن القديمة لصغرها وارتباط سكانها بها تعلق بها أهلها أكثر من تعلقنا بالمدن التى نسكنها . كانت الرابطة وثيقة بين الإنسان وعشيرته لأن التضامن العائلى كان وقاية للمرء إن اعتدى على أحد وجنة له إن اعتدى عليه . وكذلك كانت المدينة مبعث ضمان واطمئنان للمرء ما دامت قائمة ؛ أما وقوعها فى يد الأعداء فكان نهاية الدمار والخراب .

كانت التراجيديا فى العالم القديم تدور دائماً حول أعمال الأبطال ومصائر العظماء ، فليس هناك شخصية هامة فى قصة تراجيدية إلا ولها اجلال وتقديس أو تحف بها المهابة لأمر ما . وقد عيب على يوريبيديس أنه أنزل التراجيديا من عليائها لأنه — وإن احتفظ بالأسماء القديمة والشخصيات العتيقة — لم يحفظ عليها هيبتها ولم يصن كرامتها بل حاول أن يجعل من أبطال اليونان القدامى رجالا يشبهون معاصريه أو بالأحرى حاول أن يخلع ما علق بهؤلاء الأبطال من مهابة لينفذ إلى قرارة نفوسهم وسويداء قلوبهم ، وهى لا تختلف فى شىء عن طبيعة البشر التى يشترك فيها الناس أجمعون . فعندما وضع أيسخيلوس قصة الفرس كان عليه لكى يجعل من مسرحيته قصة باهرة أن يخرج بها عن نطاق الحوادث المعاصرة وأن يهبها عظمة وجلالا . فإذا كان الإغريق قد قهروا الفرس ، وإذا كان الأثينيون قد دمروا جيوش فارس وأساطيلها ، فلم يفعل ذلك بشر ، وإنما كان ذلك من صنع الآلهة . واحتفاظ أيسخيلوس بهذا الشعور من أول مسرحية الفرس إلى آخر بيت فيها هو سر نجاحها وروعتها . ولهذا لا نجد ذكراً لأحد من قواد اليونان فى هذه القصة . ولكن الحال يختلف فيما يمس الفرس . فقد ملأ أيسخيلوس قصته بأسماء فارسية . فهذه الأسماء الغريبة أبعدت القصة عن المستوى المعتاد ، وجعلت من الجائز أن تذكر هذه الأسماء فى قصة مسرحية . ثم إن الفرس وإن كانوا هم المغلوبين المنهزمين فقد أظهرهم أيسخيلوس أبطالا صناديد . لقد أنزلت بهم الكارثة الحزن والكآبة واليأس ، ولكنها لم تجعل منهم أنذالا أو جبناء . ومع فداحة القارعة لم تفقد أتوسا أم الملك كرامتها أو تظهر بمظهر غير لائق بها . وهذه الروح العالية التى عالج بها أيسخيلوس أعداء وطنه تعتبر أمراً يثير الإعجاب ولا سيما إذا قورن

مما يحدث فى أيامنا هذه فى الدعاية ضد الأعداء فى أثناء الحروب من افتراء الكذب واختلاق ما لم يحدث على الإطلاق .

لم يعر أيسخيلوس كبير اهتمام للدقة فى ذكر المواقع الجغرافية . وهو لا يضطرب إن كان المنظر الأول فى سوسا وقبر دارا فى مكان بعيد عن مقر الحكم . ولم يشأ أيسخيلوس أن يجعل مكان عرض القصة فى أى ركن من بلاد اليونان بين الإغريق المنتصرين بل جعل المسرح يمثل قلب بلاد الفرس. وأكثر أيسخيلوس من ذكر كلمة هوبريس ὕβρις لأنها تحوى مغزى القصة كلها . فالكبر يسبق الفشل والكبرياء يتبعها السقوط . وقد تجبر اكسركسيس وبغى وتعدى حدود البشر وداس تماثيل الآلهة وهدم المعابد المقدسة .

إن الفرس لا يعرفون مبدأ الوسط ، فهم مسرفون على أنفسهم غزاة متجبرون قهروا العالم براً وقد أتوا لقهر البحار . لم يكفهم ملك آسيا ، فهم يتوقون الآن إلى اخضاع أوربا .

ولكن على الرغم من تكبر الفرس واعتدائهم ، فإننا فى هذه القصة نميل إليهم ونشفق عليهم ، وهذا من عمل أيسخيلوس الذى أضفى على هذه القصة ألواناً شرقية سواء كانت فارسية أو غير فارسية . وقد وصل إلى هذه النتيجة باستعمال كلمات عجيبة لها رنين غريب وباستخدام أوزان وأنغام موسيقية قريبة من الأوزان والأنغام الشرقية .

كان أيسخيلوس فى نظر النقاد القدامى شاعر التراجيديا الملهم . وهذا الإلهام قد يكون عنيفاً بحيث لا يخضع لقواعد الفن . ويطلق عليه أرستوفانيس لقب « الأمير الباكخى » نسبة إلى باكخوس ، إله الخمر وكانت طقوسه صاخبة منفعلة يستولى الإله فيها على مشاعر عباده الذين شربوا حتى فقدوا السيطرة على عيونهم وعقولهم . ويذكر أثينايوس وغيره أن أيسخيلوس كان لا يقول الشعر إلا وهو نشوان μεθύων ، وقد استعمل اللفظ هنا مجازاً ، فهم لا يذهبون إلى المعنى الحرفى للكلمة ، ولكنهم يشيرون إلى أنه عند كتابة قصصه يكون أيسخيلوس فى حال لا تختلف عن حال من انتشى .

وقد ذكر بلوتارك أن جميع مسرحيات أيسخيلوس مفعمة بديونيسوس . ويقال إن سوفوكليس لاحظ أن أيسخيلوس يجيد ولكن دون أن يدرى ما يفعل .

وسوفوكليس يعنى أن زميله الأكبر واقع تحت تأثير إلهام ، ولكن سوفوكليس نفسه يعمد إلى الإجادة فيصل إلى ما يريد . ومن الممكن أن نشير هنا إلى تلك الأقصوصة التى حكاها پاوسانياس من أن أيسخيلوس وكان غلاماً عهد إليه بحراسة كرم فنام ورأى فى منامه أن ديونيسوس إله التراجيديا قد ظهر له وأمره أن يدبج مسرحيات تراجيدية . فلما استيقظ ، حاول قرض الشعر فوجده سهلا يسيراً .

أسلوب أيسخيلوس

يتميز أسلوب أيسخيلوس بالجلال والجزالة وهو بعيد عن البساطة والوضوح اللذين نراهما فى العصر الذهبى للآداب اليونانية ، ويمكن أن يقال دون مبالغة أنه سابق للعصر الكلاسيكى . فهو يكتب إذا أراد فى أبسط لغة وأسهلها ، فليس هناك أسهل من قول كليتيمنيسترا :

هذا هو زوجى ، أجاممنون

أو قول أورستيس الذى يرى إلهات الانتقام ولا يراهن أحد غيره :

إنكم لا ترون هؤلاء ، ولكنى أراهن .

ولكن هذه أمثلة نادرة . فأيسخيلوس محب عادة للأساليب الفخمة ، تواق إلى التأثيرات التى تحدثها الألفاظ . وهذه الخاصية هى الأساس الذى بنى عليه كل ما وجه إليه من نقد فى قصة الضفادع لأرستوفانيس . فيوريبيديس لا يرضى عن الغموض أو التعقيد الذى نجده فى أساليب أيسخيلوس . والذوق الأتيكى يطالب بالدقة فى استعمال الألفاظ وبالوضوح فى التعبيرات والبساطة فى التراكيب . وأيسخيلوس لا يرضى أن توضع قيود على حريته ، فلغة الأبطال والآلهة لا يمكن أن تنحط إلى لغة السفلة والسوقة . ويصف يوريبيديس فى قصة الضفادع أسلوب أيسخيلوس بأن ألفاظه كالجبال ، وأنها لا تشبه فى شىء لغة البشر . ويتهم

أيسخيلوس منافسه يوربيديس فى نفس القصة بأنه أفسد الأخلاق وعلم كل طفل يستطيع أن يحبو صنعة الكلام وتدبيج الخطب . وهذا ما أشاع الاضطراب فى الملاعب وعود البحارة — على جهلهم وحطتهم — الرد على ضباطهم » ويأسف أيسخيلوس على تغير الحال : فقد كان البحارة فى زمنه لا يفكرون إلا فى تناول طعامهم والانكباب على مجاديفهم . وهناك خاصية أخرى فى أسلوب أيسخيلوس نجدها كذلك فى الشعر القديم ، ولكن شعراء التراجيديا فى العصر الكلاسيكى أبوا استخدامها لأنها تشبه عبث الأطفال ، وأعنى بها استخدام الألغاز أو ما يشبه الألغاز من تعبيرات بعيدة عن الأساليب المألوفة ، كقولهم « حمام البجع » للبحر و « الديك الأحمر » للنار . وقد استعمل هوميروس مثل هذه التعبيرات فى الإشارة إلى الآلهة ، كقوله : « الأعرج الشهير » إشارة إلى إله النار ، هيفايستوس و « مزلزل الأرض » إشارة إلى بوسيدون . وتكثر أمثال هذه الصفات فى هسيودس كقوله « حامل داره » للحلزون ، و « المحدة » للنملة . وقد أغرم بهذا الطراز أيسخيلوس واستعمله بكثرة ، فالسمك الذى يأكل من غرق من الفرس يسميهم : « أبناء البحر الطاهر الذين لا ينطقون » . ولكنه كثيراً ما يضيف بعد اللغز شرح ما استغلق من هذه التعبيرات . فهو يقول : « كلب زوس الطائر ، النسر الأحمر » . وفى بعض الأحيان تأتى الكلمة العادية أولا ثم يتبعها باللغز فهو يقول : « الدخان ، أخت النار » و « النقع ، رسول الجيش الصامت » ومن خواص أيسخيلوس التى تحتاج إلى مهارة استعمال الكلمات الغريبة على نهج يجعل السامعين يظنون لأول وهلة أنهم يستمعون إلى لغة أجنبية ، ففى قصة الفرس استعمل أيسخيلوس هذه الخاصية بنجاح كبير . فكبار المستشارين من الفرس وهم يطلبون إلى دارا أن يترك قبره وأن يأتى إليهم ليقدم لوطنه ما ينبغى من نصح ، يخيل إلى القارئ وإلى السامع لكثرة استعمال ألفاظ التوجع الغريبة والكلمات النادرة أن المستشارين يستعملون لغة غير يونانية . وقد أشار أرستوفانيس فى قصة الضفادع إلى هذه الطريقة العجيبة فى استعمال الألفاظ الغريبة ، إذ يقول ديونيسوس :

أجل عندما ترك (دارا) قبره ، سررت أيما سرور .

وقد وقفت الجوقة تلوح بأيديها قائلة : إآو أى Iayoi

أما فى قصة الضارعات فلم ينجح أيسخيلوس فى استعمال الألفاظ الغريبة لإيهام السامع أنه ينصت إلى لغة أعجمية . وقد جر استخدامه لهذه الكلمات الغريبة فى قصة الضارعات إلى تحريف كثير فى المخطوطات . وقد سار تيموثيوس فى أنشودة الديثراميوس التى وضعها فى أواخر القرن الخامس فى إثر أيسخيلوس فى استعمال الألفاظ الغريبة واللحن يمثل أحد الفرس وهو يطلب الرحمة .

أفكار أيسخيلوس

أهم ما يخلب الألباب فى مسرحيات أيسخيلوس فضلا عن شاعريته الباهرة هى خطراته الدينية العميقة التى تكاد تلقى به فى حظيرة المتصوفة . وليس ببعيد أن يكون أيسخيلوس قد اطلع على الأسرار الدينية فى معبد ديميتر فى قرية إيلوسيس ، مسقط رأسه . وقد عاش أيسخيلوس فى عصر أثقلت كاهله الأساطير القديمة وسدت أمامه طريق الوصول إلى نور الحقيقة . ولم يكن هناك غير طريقين للتخلص من هذا العبء الذى خلفته الأجيال المتعاقبة ، سار أيسخيلوس فى أحدهما وسار يوربيديس فى الآخر . ومما يشهد لأرستوفانيس بحدة الذكاء وعمق التفكير اختياره فى مباراته فى قصة الضفادع لأيسخيلوس ويوربيديس فهما يمثلان طرفى نقيض فى تفكيرهما الفلسفى . فقد رفض يوربيديس الأساطير رفضاً باتاً ، ومال أيسخيلوس إلى إبراز الحقائق الغامضة فى تلك الأقاصيص التى شاعت على ألسنة اليونانيين . ولكن كلا من الشاعرين كان يرنو إلى تنزيه الإله مما تصمه به الأساطير . وليس هناك أجمل من إشادة أيسخيلوس بعدالة زوس التى تحمى الطيور فى أعشاشها من أى اعتداء عابث . وزوس هو المخلص

Soter والمخلص الثالث ، حكم العالم قبله أورانوس حكماً غاشماً ، وخلفه كرونوس الذى كان يلتهم أبناءه حتى أنقذت ريا ابنها زوس الذى ما لبث أن تغلب على أبيه واعتلى عرش العالم . وفكرة الخلاص فكرة قديمة ذاعت وانتشرت فى العالم القديم بعد عصر الإسكندر الأكبر . ونحن نلاحظ أن بطليموس الأول حمل هذا اللقب (سوتير) ؛ وأصبح من المعتاد أن يحمله الآلهة فى الديانات الشرقية . وقد قيل فى سبب ما نال فكرة الخلاص من ذيوع وقبول فى العصر الهيلينستى حتى أصبحت المحور الذى تدور حوله الفلسفتان الرواقية والأبيقورية وحتى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من كل أديان الشرق ذاك الاضطراب الذى حل بالشرق الأوسط عامة وبلاد اليونان خاصة بعد موت الإسكندر وتفاقم الشر بين خلفائه وحروبهم التى لا تنقطع . فأصبح الفرد وهو لا يأمن يومه أو غده ، عسى غنيا ويصبح مملقاً ، وينام هادئ البال ليستيقظ طريداً مشرداً . ولكن الفكرة كانت موجودة فى أساطير الآلهة الذين لقوا حتفهم ، ثم بعثوا وأصبحوا نماذج للموت والنشور . ومن هؤلاء ديونيسوس نفسه ، إله التراجيديا .

ولكن كيف أصبح زوس مخلصاً ؟ وكيف رفع أيسخيلوس عنه أوزاره واضطهاده للبشر ؟ ولقد كتب أيسخيلوس نفسه قصة بروميثوس ذلك المارد الذى أنزل به زوس أقسى أنواع العقاب لمعاونته بنى الإنسان .

بدأ أيسخيلوس أولا برفض ما اعتاد الناس على تسميته بحسد الآلهة فهو لا يؤمن بأن السعادة الإنسانية تجر إلى السقوط . فالمال إذا لم يقترن بظلم أو إثم فلن يؤدى إلى الخراب . ولكن لكل إنسان بل لكل كائن حى مويرا Moira وهى نصيبه المحدود فى متع الحياة وآلامها . فاذا تخطى حده ، فقد ارتكب جريمة تعدى الحدود ὕβρις وحق عليه العقاب .

ولكن العالم على الأقل ظاهرياً مملوء بالشر ، ومن الصعب التفرقة بين الظالم والمظلوم . والقوة فى هذه الدنيا هى الحق أو بالأحرى مصدره . ومنطق هذا العالم ، كما فى قصة الصقر الذى أمسك بعندليب فى أشعار هسيودوس ، لا يتفق مع وجود عدالة شاملة . ونصير الإنسان الوحيد ، أعنى بروميثوس ، الذى اجترأ على معاونة البشر والوقوف فى وجه زوس قد لقى جزاء مروعاً . فما الحل الذى ارتضاه أيسخيلوس ؟ هذا الحل موجود فى الأساطير القديمة ، وفى أسطورة بروميثوس نفسها . وقد أشار أيسخيلوس إليه إشارة بعيدة فى قصة بروميثوس . ذلك أن بروميثوس يعرف سراً لن يطلع عليه أحداً مهما صب عليه من عذاب إلا بشروطه التى يرتضيها . وإذا بقى هذا السر خافياً على زوس ، فلن يكتب له الخلود على عرش هذا العالم . ويحاول زوس بكل وسيلة أن ينتزع هذا السر الرهيب من بروميثوس ولكن دون جدوى . سلط زوس نسراً ينتزع كل يوم كبد بروميثوس ، فلم يزد هذا إلا عناداً . ألقى به فى تارتاروس مكبلا بالأغلال وبقى فى هذا الجحيم ثلاثين ألف سنة ، ولكنه لم يبح بسره . وأخيراً تم الصفاء والصلح بينهما وعرف زوس أنه إن تزوج إلهة البحر ثيتيس Thetis فستلد له ولداً أقوى منه . فأسلمها إلى أبيليوس Peleus فولدت له أخيل، بطل الإلياذة . فما هذه الصفة الجديدة التى اكتسبها زوس فصيرته إلها منزها عن كل النقائص ؟ هذه الملكة هى القدرة على التفكير والتعليم وهى التى سماها اليونانيـــون سونيسيس σύνεσις .

فقبل زوس، كان يحكم هذا العالم قوى عمياء تشبه قوى الطبيعة التى لا تفرق فى تدميرها بين صالح وطالح . وهذا العقل أو الفكر الأبدى هو الذى يتوجه يوربيديس إليه بالدعاء فى قصة الضفادع لأرستوفانيس ، وترى أتباع هيبوليتوس فى قصة يوربيديس التى تحمل عين الاسم يؤمنون بوجوده . وبوساطة هذه الملكة ، غير زوس من طريقته فى الحكم :

زوس ، زوس ، أيا كان هو
إن كان هذا الاسم حبيباً إليه ،
فبهذا الاسم سأناديه ،
لقد بحثت فى الأرض وفى السماء وفى الهواء

عن ملجأ ، فلم أجد سواه ،
إن استطاع قلبي ، قبل أن يموت ،
أن يلقى بعبء هذا الغرور .

* * *

وتستمر الجوقة فى قصة أجا ممنون لأيسخيليوس فى مديح زوس ذاكرة من حكما قبله ، وأنه المخلص الثالث ، ثم تضيف :

لن يصل أحد إلى ما يتمنى
إلا إذا عرف قلبه
زوس ، القاهر الصديق ،
زوس ، المرشد الذى وجه
الناس إلى التفكير ،
زوس ، الذى جعل من
الألم معلماً للبشر .

نماذج

(أمام قبر دارا بعد أن قدمت الملكة أتوسا القرابين ، وبعد أن أنشدت الجوقة رثاء حزيناً ناشدت فيه دارا أن يخرج من قبره ليقدم النصائح لبنى وطنه) .
شبح دارا (وقد ظهر على القبر) موجهاً حديثه إلى أفراد الجوقة :

يا شيوخ فارس ، يا أكثر الناس ولاء وإخلاصاً ، أى قرنائى فى شبابى ، ما الذى حل بمدينتنا من نصب ؟ إن الأرض لتفجع مهتزة وقد قطعت إرباً . ولقد دب إلى الفزع ، وأنا أرى زوجى بالقرب من قبرى . وقد تقبلت ما صب من قرابين بقبول حسن . ولقد وقفتم أنتم أنفسكم إلى جوار قبرى تنشدون لحناً حزيناً وترفعون أصواتكم بعويل يبعث الموتى من الأجداث . ولقد ناديتم على بصوت تنفطر له الأكباد . غير أنه ليس من اليسير الخروج من المقابر فآلهة الموتى يفضلون على أى حال المجىء على الرحيل . ومع ذلك أتيت إليكم ، لأنى سيد عظيم هنالك . ومع كل فاسرع ، حتى لا يوجه إلى اللوم للإبطاء والتأخير . أى شر قاصم نزل بالفرس ؟

الجوقة : أصابنى الروع لمشاهدتك ، وفى قلبى خشية لمخاطبتك ، لما يسيطر على فؤادى من هيبة قديمة .

دارا : جئت إلى هنا مصيخاً إلى عويلك ، فلا تقصن على قصة طويلة ، بل خبرنى فى إيجاز الخبر كله ، طارحاً استحياءك منى وراء ظهرك .

الجوقة : إنى أخشى إجابة طلبك ، وأخاف أن أوجه إليك الحديث ، فأضطر إلى استعمال ألفاظ لا تجوز فى مخاطبة الأصدقاء .

دارا : إن كانت هيبتى القديمة قد عطلت قرائحكم ، فقولى لى بوضوح ، أيتها السيدة النبيلة ، يا شريكتى فى حياتى مدة طويلة ، بعد أن تتركى هذا البكاء والعويل . فربما كانت هناك نائبة من نوائب البشر حلت بفارس . فكثير من الشر يأتى من البر ، وكثير منه مصدره البحر ، إن امتد بالمرء العمر .

أتوسا : يا من فاق جميع البشر فى السعادة ، يا من قضيت حياتك الطويلة ، طالما كنت ترى أشعة الشمس ، مبجلا بين الفرس كإله . لقد كنت مبعث الحسد فى حياتك ، وإنى لأغبطك حتى على مماتك قبل أن ترى هذه الشرور المستطيرة . هذه ، يا دارا ، القصة كلها فى جملة موجزة : لقد هلك سلطان فارس .

دارا : وكيف ذلك ؟ أصب عليهم سوط عذاب ، أم انتشر بينهم وباء أم شب فى المدينة نزاع ؟

أتوسا : كلا . ولكن الجيش كله سقط حول أثينة .

دارا : من من أبنائى كان يقود ذلك الجيش ؟

أتوسا : إكسركسيس العنيد . وقد أخذ معه سكان القارة جميعاً فتركها خلواً من الرجال .

دارا : وبأى نوع من الجنود ، يا لشقائه ، قام بتلك المحاولة الجنونية ؟ أبالمشاة أم بالبحارة ؟

أتوسا : بكليهما . فقد كان لمعسكريه قبلتان .

دارا : وكيف استطاع جيش جرار من الرجالة أن يعبر المضيق ؟

أتوسا : ربط ما بين شاطئيه بحيل هندسية فنجح فى خلق طريق فى اليم .

دارا : وهل فعل ذلك ليقفل البسفور العظيم ؟

أتوسا : هذا ما حدث فعلا . لقد أعانه عليه إله ما .

دارا : ويلى ! يا له من إله قدير أفقده صوابه !

أتوسا : نحن الآن نشاهد نتائج عمله وأى شر نجح فى القيام به .

دارا : وماذا حدث لهم مما جعلكم ترفعون أصواتكم بالعويل ؟

أتوسا : قضت هزيمة الأسطول على الجنود من المشاة

دارا : وهكذا سقط الخلق جميعاً صرعى الحراب ؟

أتوسا : نعم . ولهذا تبكى مدينة سوسا فقد جميع رجالها .

دارا : وا أسفاه على جنودنا الأبطال عماد جيشنا الباسل !

أتوسا : لقد هلك الناس جميعاً فى باكتيريا ، ولم يبق بها الآن شيخ كبير .

دارا : يا لشقائك ، يا بنى ! يا للشباب الذى سقط من أبناء الحلفاء !

أتوسا : ويقال إن اكسركسيس ، وحيداً فريداً مع عدد قليل . . .

دارا : (مقاطعاً) أى نهاية أصابته ؟ هل وجد وسيلة للخلاص ؟

أتوسا : نجا بشق الأنفس إلى القنطرة التى تصل الأرضين .

دارا : وصل سالماً إلى الجانب الآخر من اليابسة ؟ أحق هذا ؟

أتوسا : أجل . فالخبر صريح وواضح وليس فيه ريبة .

دارا : ما أسرع ما تحققت النبوءة ، فأصابت ابنى ! وقد صب زوس على ابنى نتيجة هذا الوحى ؛ أما عنى ، فقد كنت أدعو أن يأتى بها الآلهة بعد أمد مديد . ولكن إن سارع المرء إلى الهلاك ، دفعه الإله دفعة قوية . أما الآن فقد تفجر ينبوع الشر ، فأصاب جميع أصدقائنا . ولكن ابنى لم يكن ليدرك هذه الأمور ، فاعتمد على شبابه المتهور . وأمل أن يمسك جريان الهيليسبونتوس المقدس فى الأغلال كأنه رقيق ، البسفور نهر الإله ، وحاول تغيير مجراه ، محيطاً المجرى الكبير بالقيود التى صنعتها المطارق ، وبذا خلق معبراً لجيش جرار .
ومع أنه بشر إلا أنه ظن — وهذا حمق — أنه سيتغلب على جميع الآلهة وخاصة على پوسيدون . وكيف لا يكون هذا مرضاً عقلياً استولى على ابنى ؟ وإنى أخشى أن يصبح المال الذى جمعناه بالكد والتعب غنيمة لأول طارق .

* * *

الجوقة : ما هذا ، يا مولاى دارا ؟ ماذا تستخلص من كلماتك ؟ وكيف يخلص الشعب الفارسى من هذه النوائب ويسير إلى ذروة النجاح ؟

دارا : إن لم تغزوا بلاد اليونان ولو كان الجيش الفارسى أكبر من ذلك . فأرض يونان نفسها تهب حليفة لأهلها .

الجوقة : ما معنى هذا ؟ وكيف تحالفهم أرضهم ؟

دارا : إنها تهلك جوعا جماهيرنا الغفيرة .

الجوقة : فإن غزونا بجيش منتقى خفت أسلحته ؟

دارا : لن يحظى حتى الجيش المقيم الآن فى بقاع من بلاد اليونان بالرجوع سالماً .

الجوقة : ماذا تعنى ؟ ألا يعبر كل جيش الفرس مضيق هيلى من أوروبا ؟

دارا : سيعبر عدد قليل جداً من هذا الجيش الغفير ، إن وجب أن نصدق نبوءات الآلهة ، ناظرين إلى ما حدث فعلا الآن . فنبوءات الآلهة لا يتحقق بعضها ، ويتحقق بعضها الآخر . وإذا كان ذلك كذلك ، فأمل فارغ أن يترك (اكسركسيس) عدداً من الجنود المختارين .وهم يقيمون الآن حيث يروى نهر اسوبوس السهل بمياهه التى تجلب الخصب الحبيب إلى بلاد بيوتيا .وهم ينتظرون قضاءهم المحتوم وما كتب عليهم من تحمل الشرور ، جزاء ظلمهم والحادهم لأنهم لم يتورعوا عندما جاءوا إلى بلاد اليونان من نهب تماثيل الآلهة وحرق المعابد . وقد دمرت المذابح واقتلعت هياكل الآلهة من جذورها دون تمييز . لقد كثرت سيئاتهم وسيكون عذابهم شديداً . وستحل بهم مصائب أخرى فى المستقبل . وليس هناك إلى الآن من أساس متين يقيهم الشر . إن المتاعب لتنهمر على رؤوسهم كما تسيل المياه من الينابيع . وسيراق دم القتلى غزيراً فى أرض بلاتيا على الحراب الدورية . وستقوم الجثث على الشاطئ دليلا صامتاً لأعين الناس حتى الجيل الثالث على أنه ينبغى ونحن بشر ، أن تكون أفكارنا متواضعة . فالتعدى إذا ما ازدهر أخرج ثماراً من الأسى وجنى المرء منه محصولا من اليأس . فإذا شاهدنا أمثال هذه الأشياء وما وقع من جرائها من عذاب ، وجب علينا أن نفكر فى أثينة وفى بلاد اليونان . لا يحقرن أحد حظه الحالى جرياً وراء حظ آخر ، فيذهب حظه الحسن . لأن زوس يعاقب على الأفكار المتعجرفة ، وهو قاض قاس . ولهذا قدموا النصيحة لذلك الشاب كى يثوب إلى رشده ، قائلين له قولا ليناً ، وحولوا بينه وبين إغضاب الإلهة بتهوره وكبريائه . أما أنت ، أيتها العجوز الحبيبة ، يا أم اكسركسيس ، ادخلى دارك وانتقى ثوباً لائقاً قابلى به ابنك فلابسه المزركشة قد مزقت فى كل موضع من جسده حتى ظهرت خيوطها المتقطعة بسبب ما نزل به من آلام وما حل به من نوائب . أما أنت فاشرحى صدره وخففى عنه بحديثك ، فأنت الوحيدة التى إن سمع كلامها فسيصبر ويحتمل . أما أنا فسأعود إلى باطن الأرض المظلم . أما أنتم ، أيها الشيوخ ، فوداعاً . متعوا أنفسكم كل يوم ، على الرغم مما يحيط بكم من شر : فالمال لا نفع له عند الأموات .

(يختفى شبح دارا)

الجوقة : يا لكثرة النوائب الحاضرة والمستقبلة التى أبكانى سماعها والتى ستحل بالفرس !

ه ه ه

وبعد فترة تقضيها الجوقة فى رثاء دارا وتعديد محاسنه ، يظهر اكسركسيس يندب حظه :

اكسركيس : ويلى !

يا لشقائى وحظى البغيض
الذى فاجأنى على غرة
يا له من إله قاس أناخ
بوحشية على شعب فارس !
ماذا أصابنى ، أنا الشقى ؟ !
لقد انحلت قوى ركبتى عند
ما وقع بصرى على هذه الجماعة من
المواطنين المتقاربة فى السن .
أى زوس ، ليتنى مت قبل هذا
مع من قضى نحبه ، وليت
الموت لفنى فى ظلامه مع أولئك
الذين حم قضاؤهم .

ويستمر اكسركسيس فى الندب والعويل وتعاونه الجوقة وتنتهى القصة بهذه الخاتمة الصاخبة الحزينة .

حسن المحاضرة للسيوطى

بقلم
الأستاذ إبراهيم الإبيارى

١ — تمهيد

يطلق المؤرخون على تلك الفترة التى بدأت بسقوط بغداد فى أيدى المغول سنة ست وخمسين وستمائة (٦٥٦ هـ) وانتهت بدخول العثمانيين مصر سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة (٩٢٣ هـ) : العصر المغولى . وذلك لسيادة المغول الرقعة العربية من حدود الهند شرقاً إلى حدود سوريا غرباً ، ما يجاوز القرنين ونصف القرن بما يقرب من ستة عشر عاماً .

هذا إذا استثنينا مصر والشام اللتين عاشتا تلك الحقبة فى ظل المماليك ، وكذلك اليمن والمغرب اللتين لم يبلغهما الغزو المغولى ، ولقد عاشت اليمن عربية كما عاشت المغرب عربية بربرية :

ويشاء القدر أن يمتحن العرب بمحنة أخرى أواخر هذا العصر . ففى سنة سبع وتسعين وثمانمائة (٨٩٧ هـ) خرج المسلمون عن أسبانيا وانقطعت على العرب السبيل إلى وصل تقدمهم .

---

(١) بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، ابن اياس محمد بن أحمد (٩٣٠ هـ) .
(٢) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، الشوكانى محمد بن على (١٢٥٠ هـ) .
(٣) الحقيقة والمجاز (رحلة) ، عبد الغنى النابلسى (القرن الثانى عشر) .
(٤) الخطط التوفيقية ، على مبارك (١٣١١ هـ) .
(٥) ذيل لواقح الأنوار القدسية فى طبقات العلماء والصوفية ، الشعرانى عبد الوهاب بن أحمد (٩٧٣ هـ) .
(٦) روضات الجنات ، الموسوى محمد باقر (القرن الثانى عشر) .
(٧) العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين ، الفاسى أحمد بن محمد (القرن الثالث عشر) .
(٨) السنا الباهر بتكميل النور السافر فى أخبار القرن العاشر . الشبلى محمد بن أبى بكر (١٠٣٨ هـ) .
(٩) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، السخاوى محمد بن عبد الرحمن (٩٠٢ هـ) .
(١٠) طبقات الشافعية ، الأسدى .
(١١) عقود الجواهر فى تراجم من لهم خمسون مصنفاً فمائة فأكثر ، جميل العظم (١٣٥٢ هـ) .
(١٢) الفوائد البهية فى تراجم الحنفية . أبو الحسنات الهندى (القرن الثالث عشر) .
(١٣) قبر السيوطى ، أحمد تيمور .
(١٤) كشف الظنون ، حاجى خليفه .
(١٥) الكواكب السائرة بمناقب أعيان المائة العاشرة ، الغزى محمد بن محمد (١٠٦١ هـ) .
(١٦) النور السافر فى أخبار القرن العاشر ، العيدروس عبد القادر الهندى (١٠٣٨ هـ) .

وكما بطش المغول بالمسلمين فى الشرق بطش الأسبان بالمسلمين فى الغرب ، فلقد خرب المغول وحرقوا ونهبوا وقتلوا ، وكانت الوصمة الفاضحة لهم إحراقهم المكتبات واتيانهم على الكتب ، فلقد أحرق جنكيز خان من الكتب فى بخارى ونيسابور وغيرهما من المدن العامرة بالمكتبات ما لا يحصى .

والذى فعله المغول هنا فى الشرق فعله الأسبان هناك فى الغرب فلقد نكلوا وشردوا وعذبوا وقتلوا ، وكانت الوصمة الفاضحة لهم اتيانهم على الكتب إحراقاً وإبادة ، وآخر ما كان لهم فى ذلك ما فعله الكردينال زيمنسى آخر القرن التاسع بمكتبة غرناطة حين حرم الوجود الثقافى من نحو من ثمانين ألف مجلد .

وهذا العسف الذى لحق المسلمين فى الشرق المغولى والغرب الأسبانى دفع جموعاً من الشرق وجموعاً من الغرب إلى الهجرة صوب مصر والشام وجنوب المغرب حيث لا مغول ولا أسبان .

وهكذا ظهرت مدن فى هذه الأقاليم الثلاثة أعنى مصر والشام والمغرب مكان مدن أولى فى الشرق مثل بغداد وبخارى ونيسابور والرى . ومدن أولى كانت فى الغرب مثل قرطبة واشبيلية وغرناطة ، وإذا التاريخ يسجل مكان هذه المدن الأولى مدناً جديدة مثل القاهرة والإسكندرية وأسيوط والفيوم ودمشق وحماه وحلب وتونس ومراكش ، وإذا هذه المدن يخرج منها علماء كما كان يخرج من المدن التى سبقتها . وإذا التاريخ يدون للقاهرى والإسكندرى والأسيوطى والفيومى والدمشقى والحمصى والحلبى والتونسى والمراكشى كما كان يدون من قبل للبغدادى والكوفى والنيسابورى .

وعلى أية حال فلقد أصبحت القاهرة خلال هذا العصر المغولى عاصمة العالم العربى وغدت ملجأ الأدباء والعلماء يفدون إليها من المشرق ومن المغرب .

وهذا التاريخ الذى كادت تمحى صفحاته بأيدى المغول فى الشرق والأسبان فى الغرب خلق كثرة من المؤرخين شغلوا بتدوين ما كادت تذهب به أيدى المغيرين ، نذكر منهم ابن خلكان (٦٨١ ه) صاحب وفيات الأعيان ، وابن أبى أصيبعة (٦٦٨ ه) ، صاحب طبقات الأطباء ، وصلاح الدين الصفدى (٧٦٤ ه) صاحب الوافى بالوفيات ، وأبى الفدا (٧٣٢ ه) صاحب المختصر فى أخبار البشر ، والذهبى (٧٤٨ ه) صاحب تاريخ الإسلام ، وابن شاكر الكتبى (٧٥٤ه) صاحب كتاب فوات الوفيات ، وابن حجر العسقلانى (٨٥٢ ه) صاحب الدرر الكامنة ، والمقريزى (٨٤٥ ه) صاحب الخطط ، وغيرهم كثير .

وكما خلقت المحنة هذا الوعى التاريخى الذى شغل أصحابه بتدوين ما كادت الأحداث تذهب به خلقت وعياً آخر يتصل بالتاريخ ، ونعنى به النقد التاريخى . ويكاد يكون ابن الطقطقى (٧٠٢ه) بكتابه « الفخرى » على رأس تلك المدرسة التى بدأت به ، وثنت بابن خلدون (٨٠٨ ه) فى مقدمته لتاريخه التى فلسف فيها الأحداث التاريخية .

وثمة ظاهرة ثالثة لتلك المحنة تتجلى فى لهفة المؤلفين على الجمع الموسوعى حتى أصبح هذا العصر المغولى يسمى بحق : عصر الموسوعات وعصر المجاميع ، وكما خافوا على التاريخ خافوا على اللغة فاستكثروا من المعاجم . وليست هذه الظاهرة بغريبة على عصر أحس الناس فيه انطواء صفحات وانمحاء معالم وذهاب تاريخ فيما بين عشية وضحاها .

ومن أصحاب الموسوعات والمجاميع والمعاجم فى هـــذا العصر ابن منظور (٧١١ ه) صاحب لسان العرب ، والوطواط (٧١٨ ه) صاحب مباهج الفكر ، والنويرى (٧٣٢ ه) صاحب نهاية الأرب ، وابن فضل الله العمرى (٧٤٨ ه) صاحب مسالك الأبصار ،

والفيروزأبادى (٨١٧ هـ) صاحب القاموس ، والقلقشندى (٨٢١ هـ) صاحب صبح الأعشى .

• • •

٢ — جلال الدين السيوطى

فى ظل هذا العصر المغولى الذى خصته المحنة بتلك اللهفة الحافزة للجمع على صورتيه الخاصة والعامة ، وبتلك الغيرة الحافزة له على تعمق الأحداث وفلسفتها ، نشأ رجلنا جلال الدين السيوطى وعاش ومات .

ولقد أغنانا صاحبنا عن تتبع أخباره التى تتصل بمولده ونشأته وجمعها من مظانها بما كتبه هو عن نفسه فى كتابه «حسن المحاضرة»، وكأنه نظر فى ذلك إلى ما فعله من قبله ، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسى فى ذيله على تاريخ نيسابور ، وياقوت الحموى فى كتابه معجم الأدباء ، وابن الخطيب فى كتابه الإحاطة ، والحافظ تقى الدين الفاسى فى كتابه العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين بمن ولى مصر فى الإسلام ، وابن حجر العسقلانى فى كتابه الأعلام ، وأبو شامة فى كتابه الروضتين . وإليك ما قاله السيوطى عن نفسه :

عبد الرحمن بن الكمال أبى بكر بن محمد بن سابق الدين بن الفخر عثمان بن ناظر الدين محمد بن سيف الدين خضر بن نجم الدين أبى الصلاح أيوب بن ناصر الدين محمد بن الشيخ همام الدين الهمام الخضيرى الأسيوطى .

أما جدى الأعلى «همام الدين» فكان من أهل الحقيقة ومن مشايخ الطريق — وسيأتى ذكره فى قسم الصوفية — ومن دونه كانوا من أهل الوجاهة والرياسة ، منهم من ولى الحكم ببلده ، ومنهم من ولى الحسبة بها ، ومنهم من كان تاجراً فى صحبة الأمير شيخون ، وبنى مدرسة بأسيوط ووقف عليها أوقافاً ، ومنهم من كان متمولا . ولا أعرف منهم من خدم العلم حق الخدمة إلا والدى[1] . وسيأتى ذكره فى قسم الفقهاء الشافعية . وأما نسبتنا بالخضيرى ، فلا أعلم ما تكون إليه هذه النسبة ، إلا الخضيرية محلة ببغداد . وقد حدثنى من أثق به أنه سمع والدى رحمه الله تعالى يذكر أن جده الأعلى كان أعجمياً أو من الشرق ، فالظاهر أن النسبة إلى المحلة المذكورة .

وكان مولدى[2] بعد المغرب ليلة الأحد مستهل رجب سنة تسع وأربعين وثمانمائة ، وحملت فى حياة أبى إلى الشيخ محمد المجذوب . رجل كان من كبار الأولياء بجوار المشهد النفيسى ، فبرك على .

ونشأت يتيما فحفظت القرآن ولى دون ثمان سنين . ثم حفظت العمدة ومنهاج الفقه والأصول وألفية ابن مالك ، وشرعت فى الاشتغال بالعلم من مستهل سنة أربع وستين ، فأخذت الفقه والنحو عن جماعة من الشيوخ ، وأخذت الفرائض عن العلامة فرضى زمانه الشيخ شهاب الدين الشارمساحى[3] ، الذى كان يقال إنه بلغ السن العالية وجاوز المائة بكثير ، والله أعلم بذلك . وقرأت عليه فى شرحه على المجموع .

وأجزت بتدريس العربية فى مستهل سنة ست وستين . وقد ألفت فى هذه السنة ، فكان أول شىء ألفته : شرح الاستعاذة والبسملة ، وأوقفت عليه شيخنا شيخ الإسلام علم الدين البلقينى ، فكتب عليه تقريظاً . ولازمته فى الفقه إلى أن مات ، فلازمت ولده فقرأت عليه من أول التدريب لوالده إلى الوكالة ، وسمعت عليه من أول الحاوى الصغير إلى العدد ، ومن أول المنهاج إلى الزكاة ، ومن أول التنبيه إلى قريب من باب الزكاة، وقطعة من الروضة من باب القضاء ، وقطعة

---

(١) ولد بأسيوط . وتولى قضاءها قبل أن يرحل إلى القاهرة ثم ولى الفقه بالجامع الشيخونى وخطب بالجامع الطولونى . توفى سنة ٨٥٥ هـ .

(٢) كان مولده بالقاهرة .

(٣) نسبة إلى : شارمساح : قرية قريبة من دمياط .

من تكملة شرح المنهاج للزركشي ، ومن إحياء الموات إلى الوصايا أو نحوها . وأجازني بالتدريس والافتاء من سنة ست وسبعين وحضر تصديرى .

فلما توفى سنة ثمان وسبعين لزمت شيخ الإسلام شرف الدين المناوى فقرأت عليه قطعة من المنهاج ، وسمعته عليه فى التقسيم ، إلا مجالس فاتتنى . وسمعت دروساً من شرح البهجة ومن حاشية عليها ومن تفسير البيضاوى .

ولزمت فى الحديث والعربية شيخنا الإمام العلامة تقى الدين الشبلى الحنفى فواظبته أربع سنين ، وكتب لى تقريظاً على شرح ألفية ابن مالك وعلى جمع الجوامع فى العربية تأليفى ، وشهد لى غير مرة بالتقدم فى العلوم بلسانه وبنانه ، ورجع إلى قولى مجرداً فى حديث ، فانه أورد فى حاشيته على الشفاء حديث ابن أبى الجمراء فى الاسراء ، وعزاه إلى تخريج ابن ماجه ، فاحتجت إلى إيراده بسنده ، فكشفت ابن ماجة فى مظنته فلم أجده فمررت على الكتاب كله فلم أجده ، فاتهمت نظرى ، فمررت مرة ثانية فلم أجده . فعدت ثالثة فلم أجده ، ورأيته فى معجم الصحابة لابن قانع ، فجئت إلى الشيخ وأخبرته : فبمجرد ما سمع منى ذلك أخذ نسخته وأخذ القلم فضرب على لفظ ابن ماجة وألحق ابن قانع فى الحاشية ، فأعظمت ذلك وهبته لعظم منزلة الشيخ فى قلبى واحتقارى فى نفسى ، فقلت : ألا تصبرون لعلكم تراجعون . فقال : لا ، إنما قلدت فى قولى ابن ماجة البرهان الحلبى .

ولم أنفك عن الشيخ إلى أن مات ولزمت شيخنا العلامة أستاذ الوجود محيى الدين الكافيجى أربع عشرة سنة ، فأخذت عنه الفنون من التفسير والأصول والعربية والمعانى وغير ذلك ، وكتب لى إجازة عظيمة .

وحضرت عند الشيخ سيف الدين الحنفى دروساً عديدة فى الكشاف والتوضيح وحاشيته عليه وتلخيص المفتاح والعضد.

وشرعت فى التصنيف فى سنة ست وستين ، وبلغت مؤلفاتى إلى الآن ثلاثمائة كتاب سوى ما غسلته ورجعت عنه .

وسافرت بحمد الله تعالى إلى بلاد الشام والحجاز واليمن والهند والمغرب والتكرور . ولما حججت شربت من ماء زمزم لأمور ، منها : أن أصل فى الفقه إلى رتبة الشيخ سراج الدين البلقينى . وفى الحديث إلى رتبة الحافظ ابن حجر .

وأفتيت من مستهل سنة إحدى وسبعين وعقدت املاء الحديث من مستهل سنة اثنتين وسبعين. ورزقت التبحر فى سبعة علوم التفسير والحديث والفقه والنحو والمعانى والبيان والبديع على طريقة العرب والبلغاء لا على طريقة العجم وأهل الفلسفة . والذى أعتقده أن الذى وصلت إليه من هذه العلوم السبعة سوى الفقه والنقول التى أطلعت عليها فيها لم يصل إليه ولا وقف عليه أحد من أشياخى فضلا عمن هو دونهم . وأما الفقه فلا أقول ذلك فيه بل شيخى فيه أوسع نظراً وأطول باعاً ، ودون هذه السبعة فى المعرفة أصول الفقه والجدل والتصريف ، ودونها الإنشاء والتوسل والفرائض ، ودونها القراآت ، ولم آخذها عن شيخ ، ودونها الطب . وأما علم الحساب فهو أعسر شىء على وأبعده من ذهنى ، وإذا نظرت فى مسألة تتعلق به فكأنما أحاول جبلا أحمله .

وقد كملت عندى الآن آلات الجهاد بحمد الله تعالى ، أقول ذلك تحدثاً بنعمة الله تعالى لا فخراً أو أى شىء فى الدنيا حتى يطلب تحصيلها فى الفخر .

وقد أزف الرحيل وبدا الشيب وذهب أطيب العمر ، ولو شئت أن أكتب فى كل مسألة مصنفاً بأقوالها وأدلتها النقلية والقياسية ومداركها ونقوضها وأجوبتها والموازنة بين اختلاف المذاهب فيها لقدرت على ذلك من فضل الله لا بحولى ولا بقوتى ، فلا حول ولا قوة إلا بالله ما شاء الله لا قوة إلا بالله .

وقد كنت فى مبادئ الطلب قرأت شيئاً فى علم المنطق ثم ألقى الله كراهته فى قلبى . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه فتركته لذلك ، فعوضنى الله تعالى عنه علم الحديث الذى هو أشرف العلوم .

وأما مشايخى فى الرواية سماعاً وإجازة فكثيرون أوردتهم فى المعجم الذى جمعتهم فيه ، وعدتهم نحو مائة وخمسين ، ولم أكثر من سماع الرواية لاشتغالى بما هو أهم، وهو قراءة الدراية . وهذه أسماء مصنفاتى لتستفاد:

ثم أخذ السيوطى يصنف كتبه فنوناً ، ذاكراً مع كل فن ما معه من كتب . وبدأ بفن التفسير والقراآت

ا — فأحصى فى هذا الفن أربعة وعشرين كتاباً نذكر منها :

١ — الإتقان فى علوم القرآن . طبع .

٢ — الدر المنثور فى التفسير المأثور . طبع .

٣ — مفحمات الأقران فى مبهمات القرآن . طبع .

٤ — شرح الشاطبية (فى القراآت) . طبع .

ب — وثنى بفن الحديث وما يتصل به وأحصى فى هذا الفن تسعين كتاباً ، نذكر منها :

٥ — إسعاف المبطأ برجال الموطأ . طبع .

٦ — الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج . طبع .

٧ — تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى . طبع

حـ — وثلث بفن الفقه وما يتصل به ، وأحصى فى هذا الفن اثنين وعشرين كتاباً ، نذكر منها :

٨ — مختصر الروضة — أعنى : الروضة فى الفروع — ويسمى : الغنية . ذكره حاجى خليفة . وقال : لم يتم .

٩ — نظم جمع الجوامع . ذكره حاجى خليفة عند الكلام على جمع الجوامع فى أصول الفقه للسبكى . وقال : ونظمه السيوطى وسماه : الكون الساطع . وشرح هذا المنظوم له أيضاً .

١٠ — تشنيف الأسماع بمسائل الإجماع . ذكره حاجى خليفة .

د — ثم أورد الكتب المفردة فى مسائل مخصوصة وأحصى فى هذا الباب ثلاثة وأربعين كتاباً نذكر منها :

١١ — ميزان المعدلة فى شأن البسملة . ذكره حاجى خليفة .

١٢ — المصابيح فى صلاة التراويح . ذكره حاجى خليفة .

١٣ — بلغة المحتاج فى مناسك الحاج . ذكره حاجى خليفة .

هـ — وبعد هذا الفن الرابع ذكر الفن الخامس وهو فن العربية وما يتصل به ، وأحصى فى هذا الفن أربعين كتاباً نذكر منها :

١٤ — شرح شواهد المغنى . مطبوع .

١٥ — جمع الجوامع . طبع .

١٦ — جمع الهوامع ، وهو شرح لجمع الجوامع . طبـــع .

و — ثم الفن السادس ، وهو فن الأصول والبيان والتصوف ، وقد أحصى فيه اثنين وعشرين كتاباً ، نذكر منها :

١٧ — عقود الجمان فى المعانى والبيان . طبع .

١٨ — شرح الكوكب الوقاد فى الاعتقاد، للسخاوى . وقد ذكره حاجى خليفة .

١٩ — الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال . وقد ذكره حاجى خليفة .

ز — ثم الفن السابع وهو فن التاريخ والأدب ، وهو خاتم الفنون،وقد أحصى فيه ستة وأربعين كتاباً، نذكر منها :

٢٠ — طبقات الحفاظ . مطبوع .

٢١ — بغية الوعاة . مطبوع .

٢٢ — طبقات المفسرين . مطبوع .

٢٣ — ديوان شعر . وقد ذكره حاجى خليفة .

٢٤ — شرح بانت سعاد . وقد ذكره حاجى خليفه .

غير أن عدد الكتب التى ذكرها السيوطى لا يبلغ الثلثمائة كما ذكر . وليس بعيداً أن يكون فى الكتاب سقط ، أعنى كتاب حسن المحاضرة .

وقد عد له بروكلمان نحواً من خمسة عشر وأربعمائة مؤلف .

كما أحصى له حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون نحواً من ستة وسبعين وخمسمائة كتاب . ومن قبل هذين أحصى له ابن اياس فى تاريخه والشعرانى فى ذيل طبقاته . فيقول ابن اياس: بلغت مؤلفاته ستمائة مؤلف ، ويقول الشعرانى : له من المؤلفات أربعمائة وستون مؤلف مذكورة فى فهرس كتبه .

والشعرانى مؤرخ معاصر عاصر السيوطى وحضر وفاته فى القاهرة والصلاة عليه . ونحن نعرف أن السيوطى اعتزل الناس فى أواخر أيامه وترك الافتاء والتدريس وسكن فى جزيرةالروضة (المنيل) متجرداً للعبادة والاشتغال بالتأليف وألف فى ذلك كتابه « التنفيس فى الاعتذار عن الافتاء والتدريس » ، وبقى على ذلك فى الروضة لم يتحول عنها إلى أن مات . وعلى هذا فليس بعيداً أن تكون له هذه المؤلفات التى ذكرها الشعرانى ، وأن ما زاد منها على ما ذكره هو فى كتاب حسن المحاضرة يكون قد تم وضعه بعد تأليفه كتابه هذا وحين خلا إلى نفسه فى الروضة .

وقد أحصى له يوسف سركيس فى كتابه معجم المطبوعات العربية اثنين وتسعين كتاباً تم طبعها لعهده (١٣٣٩ هـ — ١٩١٩ م) .

وإذا عرفنا أن من بين هذه المؤلفات المذكورة للسيوطى رسائل صغيرة يقول عنها السخاوى : رأيت ما هو فى ورقة وأما ما هو فوق الكراسة فكثير .

وبين أيدينا مجموع له مطبوع اسمه الحاوى للفتاوى يضم فنوناً مختلفة فى الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والاعراب وغيرها ، يقع هذا كله فى نحو خمسين وسبعمائة صفحة (٧٥٠) ويضم نحواً من ثمانية وسبعين كتاباً . أكثرها من بين الكتب التى ذكرها السيوطى .

إذا عرفنا هذا نكاد نفهم كيف اتسعت الأعوام الخمسة والأربعون التى عكف فيها السيوطى على التأليف لهذا العدد الكبير من المؤلفات — فهو قد بدأ التأليف ، كما يقول فى ترجمته لنفسه — سنة ست وستين وثمانمائة ، وكانت وفاته سنة ٩١١ هـ — ولم نستكثرها عليه ، ووقفنا موقف الشك مما جرحه به معاصره ومنافسه السخاوى ، حين يقول فى كتابه « الضوء اللامع » عن السيوطى : واختلس حين كان يتردد إلى مما عملته كثيراً ، كالخصال الموجهة للظلال ، والأسماء النبوية ، والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ، وموت الأنبياء ، وما لا أحصره . بل أخذ من كتب المكتبة المحمودية[1] وغيرها كثيراً من التصانيف التى لا عهد لكثير من العصريين بها فغير منها يسيراً وقدم وأخر ونسبها لنفسه وهول فى مقدماتها بما يتوهم منه الجاهل شيئاً مما لا يوفى بحقه .

والذى ذكره السخاوى عن السيوطى صرح به السيوطى عن نفسه ، وذلك عن الكتب التى كانت لغيره واختصرها هو أو يسرها . وما نظن الذى فعله السيوطى يعاب عليه كما لم يعب على كثير ممن سبقوه وفعلوا فعله ، ونحن نعلم كم نال السخاوى من غير السيوطى وكم شهر بمؤلفين كما شهر بالسيوطى ، منهم ابن تغرى بردى صاحب النجوم الزاهرة ، وأبو البقاء البدرى صاحب سحر العيون .

ولعل عبارة ابن اياس عن السخاوى تغنينا عن التعريف بمنهجه ، فلقد قال ابن اياس عنه : إنه ألف كتاباً فيه كثير من المساوئ فى الناس .

---

(١) أنشأ هذه المكتبة الأمير جمال الدين محمود بن على وعنها يقول المقريزى : لا يعرف بديار مصر والشام مثلها .

والسيوطى نفسه لم يسكت عن السخاوى فقد وضع فيه رسالة أسماها : مقامة الكاوى على تاريخ السخاوى . يقول فى أولها : ما ترون فى رجل ألف تاريخاً جمع فيه أكابر وأعياناً ، ونصب لأكل لحومهم خواناً ، فلا يذكر إلا المساوى وثلب الأعراض ، وفوق فيه سهاماً على قدر أغراضه ، والأعراض هى الأغراض ، وجعل لحم المسلمين جملة طعامه وإدامه ، واستغرق فى أكلها أوقات فطره وصيامه .

والغريب أن الذى اتهم به السخاوى السيوطى من انتحال لبعض كتبه اتهم به السيوطى عالماً معاصراً له هو القسطلانى ، وزعم أنه كان يسرق من كتبه ويقتطع منها ، وقد جمع بينهما — أعنى بين السيوطى وبين القسطلانى — شيخ الإسلام لذلك العهد زكريا الأنصارى واستمع لهما .

وما يدرينا لعل ذاك العصر أظل كثيراً من أمثال ما جرى بين السخاوى والسيوطى ، وما جرى بين السيوطى والقسطلانى ، وأن هذا كان مظهره السائد .

ولقد قرأت للرجل فى ترجمته لنفسه شغفـــه بالتحصيل وأمله فى أن يبلغ مرتبة البارزين ثم انقطاعه للتدريس والفتيا ، وأحب أن أزيدك أنه كان إلى هذا عفيفاً كريماً صالحاً تقيا لا يمد يده لسلطان ولا يقف بباب وزير أو أمير .

ويروى الذين ترجموا له أن السلطان الغورى أرسل إليه مرة خصيا وألفى دينار ، فرد الدنانير وأخذ الخصى ثم أعتقه وجعله خادماً فى الحجرة النبوية ، وقال لرسول السلطان : لا تعد تأتينا قط بهدية فان الله أغنانا عن مثل ذلك .

وحين عاش الرجل عظيما يعف عما فى يد الأمراء والوزراء : سعى إليه الأمراء والوزراء وعز فى أنفسهم حين عز فى نفسه .

وحسبك عنه أنه لما مات سنة إحدى وعشرة وتسعمائة (٩١١ هـ) لم يتعرض أحد لتركته ، مع أن الزمن كان زمن جور . وإليك ما قاله جمال الدين الشبلى فى كتابه « السنى الباهر بتكميل النور السافر » : « ودفن فى قبر والده — يعنى والد السيوطى — وعمل له الأمير الكبير قرقماش صندوقا من خشب وستراً أسود خليفتى — خليفى — مطرز بالأبيض بآية الكرسى . وصار ضريحه مقصوداً بالزيارة والتبرك » .

ثم يقول : « ولما مات لم يتعرض أحد فى تركته مع أن الزمن كان زمن جور ، وقال الغورى : لم يقبل الشيخ منا شيئاً فى حياته ، فلا نتعرض لتركته » .

ويقول الشعرانى فى ذيل طبقاته : ولما جئت إلى مصر قبيل موته اجتمعت به مرة واحدة تبركاً ثم بعد شهر سمعت ناعيه ينعى موته » إلى أن يقول : مات رضى الله عنه فى سحر ليلة الجمعة تاسع عشر جمادى الأولى سنة إحدى عشرة وتسعمائة ، ثم يقول : وكان له مشهد عظيم .

ويقول الغزى فى الكواكب السائرة : وكان له مشهد عظيم وصلى عليه غائبة بدمشق بالجامع الأموى يوم الجمعة ثامن رجب من سنة إحدى عشرة وتسعمائة .

وقد حقق العلامة المغفور له أحمد تيمور مكان قبره فى مقال نشره بمجلة الزهراء سنة ١٣٤٦ هـ ثم خرج هذا المقال فى كتيب صغير بعنوان « قبر الإمام السيوطى ، وتحقيق موضعه » .

وقد انتهى المحقق إلى أن قبر السيوطى فى المكان المعروف عند العامة ببوابة السيدة عائشة .

ويقول أحمد تيمور : وقبره مشهور عند أهل هذه الناحية يعرفه الخلف عن السلف من زمن وفاته إلى اليوم لا يشك فى ذلك شاك ، ويرجع الفضل فى حفظه من الدثور كل هذه المدة إلى حسن اعتقاد الناس فيه وقصدهم اياه بالزيارة كل حين وكانوا يقيمون له حضرة كل أسبوع ، ثم أبطلوها واقتصروا على المولد الذى اعتادوا عمله كل سنة فى نصف شعبان .

وقد زار هذا القبر النابلسى فى أوائل القرن الثانى عشر ، ذكر ذلك فى رحلته الكبرى المسماة بالحقيقة والمجاز فقال : ثم ذهبنا إلى مزار الشيخ الإمام والعالم الهمام جلال الدين السيوطى رحمه الله تعالى صاحب التصانيف العديدة والكتب المعتبرة المفيدة وهو مدفون فى مكان مخصوص به وحوله قبور أخرى وعلى قبره ثوب أخضر وقبة مبنية فى بيت لطيف ومحل شريف فيه الجلالة والهيبة والعرفان ولوامع الأنوار والأسرار .

كما زاره من بعد النابلسى فى أوائل القرن الثالث عشر الفاسى وذكر ذلك فى رحلته إلى الحجاز .

وفى مدينة أسيوط مسجد يعرف بجامع سيدى جلال الدين السيوطى وبه ضريح تزعم العامة جهلا أنه ضريح السيوطى ومن عادتهم إقامة مولد له كل سنة ليلة السابع والعشرين من شعبان . وهذا المسجد يعرف عند أهل العلم باسم مسجد الحمصى .

ولم يعرف سبب نسبة هذا المسجد إلى السيوطى . ويقول أحمد تيمور : والذى يسبق إلى الظن أنه المدرسة التى ذكرها — أى السيوطى — فى حسن المحاضرة فى ترجمته لنفسه وقال : إن أحد أجداده بناها بأسيوط ووقف عليها أوقافاً . وإذا صح ذلك فلا يبعد أن يكون الضريح الذى به هو ضريح بانيه أو أحد ذويه ، ثم بمرور الزمن وغموض الحقيقة نسب المسجد والضريح إلى السيوطى نفسه لشهرته . وعلى هذا فنسبته إلى الحمصى عند الخاصة ربما كانت لتجديده له أو توليه الإمامة والتدريس فيه .

ويقول تيمور : وثمة فئة فى أسيوط تزعم أنها من ذرية السيوطى [1] ، ويعرف كل فرد منها بالجلالى . ولكن المحققين أجمعوا على أن السيوطى لم يعقب ، فلعل نسبتهم إليه كانت عن علاقة لاتصالهم بهذا الضريح .

(١) سيوط وأسيوط : اسمان لمكان بعينه فى صعيد مصر معروف .

٣ — حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة

ولقد علمت العصر الذى أظل السيوطى وروحه ، وأنه كان عصر موسوعات ، أى عصر عموم لا خصوص ، وإن نظرة فى كتب السيوطى التى مرت بك تقفك على أن الرجل مثل عصره التمثيل كله ، وهو وإن لم يجمع جهده فى كتاب موسوعى واحد ، كما فعل النويرى والعمرى فقد ترك جهداً موزعاً فى كتب لو انضافت مثلت موسوعة تحكى موسوعة النويرى وموسوعة العمرى .

وثمة رجال فى هذا العصر جهدوا جهد السيوطى وعدوا من أصحاب الموسوعات وإن لم يكونوا منها بمعناها الدقيق ، مثل الطوسى (٦٧٢ هـ) والتفتازانى (٧٩١ هـ) والجرجانى (٨١٦ هـ (والفنارى) ٨٢٤ هـ)

وهذا الكتاب — أعنى حسن المحاضرة — هو إلى لحته التاريخية عمل موسوعى ، ولو أنه انضافت إليه جهود من تلك الجهود التى فرقها المؤلف لاستقام موسوعة كبيرة .

غير أنه على الرغم من هذا مرجع نكثير فى الكثير من الأمور التى تتصل بهذا الموضوع الخاص ، أعنى مصر ، فهو يضم أخبار مصر منذ القدم . يقدم بذكر المواضع التى وقع فيها ذكر مصر ، وذكر الأحاديث التى ورد فيها ذكرها ، ثم يعقب بفصلين أولها فى آثار موقوفة والآخر فى آثار أوردها المؤلفون فى أخبار مصر

ثم يصف إقليم مصر ويذكر من نزلها ممن أولاد آدم عليه السلام ، ثم من ملك مصر قبل الطوفان وبعده ، ثم من دخلها من الأنبياء ومن كان بها من الصديقين والسحرة الذين آمنوا بموسى ، ثم من كان بها من الحكماء ، وقتل عوج ، وعجائبها القديمة ، ويخص الأهرام بحديث طويل ، ثم يذكر بناء الإسكندرية ومنارتها وعجائبها .

ثم يمهد لدخول العرب مصر بذكر دخول عمرو ابن العاص إليها فى الجاهلية وكتاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس ، وبعث أبى بكر إلى المقوقس خاطباً ، ثم يذكر فتح مصر فى خلافة عمر ، ويعرض للخلاف بين العلماء : هل فتحت صلحاً أو عنوة ، وبناء المسجد الجامع والدور والحمامات واختطاط الجيزة ، ويذكر المقطم وجبل يشكر ، ثم فتوح الفيوم وبرقة والنوبة ، ثم يتكلم عن الجزية والمكس على أهل الذمة .

ويمضى يذكر القطائع ومرتع الجند ، وحفر خليج أمير المؤمنين ، وانتفاض عهد الإسكندرية . وبعد هذا يفرد الحديث لمن دخل مصر من الصحابة كما أوردهم فى كتابه « در السحابة فيمن دخل مصر من الصحابة » .

ثم يذكر من كان بمصر من التابعين ، ثم مشاهيرهم الذين خرج لهم أصحاب الكتب الستة ، ثم من كان بها من الأئمة المجتهدين ، فى تراجم مستوفية . ولا ينسى أن يترجم لنفسه تلك الترجمة التى سقناها لك ، ثم يذكر من كان بمصر من حفاظ الحديث ونقاده ومن لم يبلغ درجة الحفظ ، ثم من كان بها من فقهاء الشافعية من المالكية ثم الحنفية والحنابلة .

ثم يذكر من كان بمصر من أئمة القراءات والصلحاء والزهاد والصوفية وأئمة النحو واللغة وأرباب المقولات وعلوم الأوائل والحكماء والأطباء والمنجمين والوعاظ والقصاص والمؤرخين والشعراء والأدباء .

وإلى هنا ينتهى من الجزء الأول ويبدأ فى الجزء الثانى من الكتاب .

فيذكر أمراء مصر منذ أن فتحت إلى أن ملكها بنو عبيد ، ثم أمراءها من بنى عبيد ، ثم أمراءها منذ أن ملكها بنو أيوب إلى أن اتخذها العباسيون داراً للخلافة .

ثم من قام بها من الخلفاء العباسيين .

ثم يعرض لأمور اصطلاحية ، فيذكر الفرق بين السلطان والملك وأرباب الوظائف .

ثم يعود فيذكر قضاة مصر مستأنساً بابن عبد الحكم يسوقهم من غير تفرقة حين لم تكن ثمة مذاهب ، ثم يذكر قضاة الحنفية ثم المالكية ثم الحنابلة .

ثم يذكر وزراء مصر ، ثم كتاب السر ، ثم يتحدث عن جوامع مصر بادئاً بجامع عمرو ثم جامع ابن طولون ثم الجامع الأزهر ثم جامع الحاكم .

ثم يذكر أمهات المدارس والخانقاه ، بادئاً بالمدرسة الصلاحية ثم خانقاه سعيد السلحدار ثم المدرسة الكاملية ثم المدرسة الصالحية ثم الظاهرية القديمة ثم المنصورية ثم الناصرية ثم الخانقاه البيبرسية ثم خانقاه قوسون وخانقاه شيخو ثم مدرسة صرغتمش والسلطان حسن والظاهرية والمؤيدية .

وبعد هذا يذكر الحوادث الغريبة الكائنة بمصر .

وبعدها يذكر الطريق إلى مكة ثم حمام الرسائل .

ثم يذكر أموراً متفرقة فى الزى والكتابة على التقاليد والمعاملة ولطائف مصر ، ثم يتحدث عن النيل وجزيرة الروضة والمقابر والخليج وبركة الجيش .

ثم يختم الكتاب بذكر ما فى مصر من الرياحين والأزهار والفواكه وما جاء فيها من أشعار .

فأنت بهذا بين يدى موسوعة عن مصر محيطة ، لولا جهد السيوطى فى جمعها من مظانها المتفرقة ما اجتمعت ولظلت متفرقة .

وحسبك أن تستمع للسيوطى وهو يقدم جهده فى مقدمته لموسوعته هذه والكتب التى رجع إليها ، يقول : وقد طالعت على هذا الكتاب كتباً شتى منها :

فتوح مصر لابن عبد الحكم ، وفضائل مصر للكندى ، وتاريخ مصر لابن زولاق ، والخطط للقضاعى ، وتاريخ مصر لابن ميسر ، وإيقاظ المتغفل واتعاظ

المتأمل ، لتاج الدين محمد بن عبد الوهاب بن المتوج الزبيدى ، والخطط للمقريزى ، والمسالك لابن فضل‌الله العمرى ، ومختصره للشيخ تقى الدين الكرمانى ، ومباهج الفكر ومناهج العبر لمحمد بن‌عبدالله الأنصارى . وعنوان السير لمحمد بن عبد الملك الهمدانى ، وتاريخ الصحابة الذين نزلوا مصر لمحمد بن الربيع الجيزى ، والتجريد فى أسماء الصحابة للذهبى ، والإصابة فى معرفة الصحابة لابن حجر ، ورجال الكتب العشرة للحسينى ، وطبقات الحفاظ للذهبى ، وطبقات الشعراء له ، وطبقات الشافعية للسبكى وللاسنوى ، وطبقات المالكية لابن فرحون ، وطبقات الحنفية لابن دقماق ، ومرآة الزمان لسبط بن الجوزى ، وتاريخ الإسلام للذهبى ، والعبر له ، والبداية والنهاية لابن كثير ، وإنباه الغمر بأبناء العمر لابن حجر ، والطالع السعيد فى أخبار الصعيد للكمال الادفوى ، وسجع الهديل فى أخبار النيل لأحمد بن يوسف التيفاشى ، والكروان لابن أبى حجلة ، وثمار الأوراق لابن حجة .

فهذه نحو من ثلاثين كتاباً خصها السيوطى بالذكر ، وما أهمله وجاءت الإشارة إليه فى ثنايا الكتاب يكاد يبلغ هذا القدر الذى ذكره .

كل هذه المراجع كانت منها مادة هذا الكتاب ، أعنى : حسن المحاضرة .

ولقد كان السيوطى أميناً حين نقل ، كان يعزو القول إلى صاحبه فى الكثير ويسكت عنه فى القليل الذى شارك فيه أكثر من مرجع .

فهو حين يتكلم على من دخل مصر من الصحابة يقول : قد ألف الإمام محمد بن الربيع الجيزى فى ذلك كتاباً فى مجلد ذكر فيه مائة ونيفاً وأربعين صحابيا ، وقد فاته مثل ما ذكر أو أكثر ، وقد ألفت فى ذلك تأليفاً لطيفاً استوعبت فيه ما ذكره وزدت عليه ما فاته من تاريخ ابن عبد الحكم وتاريخ ابن يونس وطبقات ابن سعد وتجريد الذهبى وغيرها ، فزاد فى العدة على ثلاثمائة .

ولكى يكون أميناً يثبت ما لسابقه من غير أن يضيره ذلك فيقول :

ولقد أردت أن ألخص كتاب محمد بن الربيع الجيزى وأضم إليه ما فاته مرفوعاً عليه صورة (ك) . وهو يعنى أن يميز ما له مما لسابقه بهذا الحرف الذى وضعه فوق الذى زاده هو .

والذى فعله هنا فعله فى مواضع مختلفة حين نقل عن كتاب بعينه فعله مع كتب أخرى وهو ينقل عن أصحابها فيقول : قال ابن فضل‌الله ، وقال صاحب المرآة ، وقال التيفاشى ، وقال المقريزى ، وقال ابن المتوج ،وقال ابن عبد الحكم: وذكر الحافظ فى كتاب الأمصار .

ولكن إذا شاع المنقول عدل عن ذكر اسم المنقول عنه .

فهو حين يذكر من كان بمصر من الشعراء والأدباء ناقلا عن أكثر من مرجع يمضى فى ذكر التراجم دون أن يعزو نقله ، ولكنك على الرغم من هذا نراه خلال الترجمة يصرح باسم المنقول عنه حين يورد رأياً له . وإليك هذا الفصل عن :

ذكر من كان بمصر من المؤرخين

سعيد بن عفير — عبد الرحمن بن عبدالله بن عبد الحكم — محمد بن الربيع الجيزى ، مروا — عمارة ابن وثيمة بن موسى أبو رفاعة الفارسى ، صاحب التاريخ على السنين . قال ابن كثير : ولد بمصروحدث عن أبى صالح كاتب الليث وغيره ، مات سنة تسع

وثمانين ومائتين — الطحاوى ، مر — الحسن ابن القاسم ابن جعفر بن دحية أبو على الدمشقى ،من أبناء المحدثين. قال ابن كثير ، كان إخباريا ، له فى ذلك مصنفات . حدث عن العباس بن الوليد السدوسى وغيره . مات بمصر سنة سبع وعشرين وثلثمائة وقد أناف على الثمانين — أبو سعيد بن يونس صاحب تاريخ مصر ، مر فى الحفاظ — أبو عمر الكندى محمد بن يوسف بن يعقوب صنف فضائل مصر ، وكتاب قضاة مصر ،كان فى زمن كافور بن زولاق— أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن الحسين المصرى المؤرخ ، صنف كتاباً فى فضائل مصر ،وذيلا على قضاة مصر للكندى . مات فى ذى القعدة سنة سبع وثمانين وثلثمائة عن إحدى وثمانين سنة — المسبحى الأمير المختار عز الملك محمد بن عبدالله بن أحمد الحرانى ، صاحب التصانيف . قال فى العبر : كان رافضيا ، صنف تاريخ مصر ، وكتاباً فى النجوم ، وكتاب التلويح والتصريح من الشعر ، وكتاب أنواع الجماع . مات سنة عشرين وأربعمائة عن أربع وخمسين سنة — القضاعى ، مر فى الشافعية — القفطى الوزير جمال الدين على بن يوسف بن إبراهيم الشيبانى ، وزير حلب ، صاحب تاريخ النحاة ، وتاريخ اليمن ، وتاريخ مصر ، وتاريخ بنى بويه ، وتاريخ بنى سلجوق . ولد بقفط سنة ثمان وستين وخمسمائة ، ومات بحلب سنة ست وأربعين وستمائة — محمد بن عبد العزيز الادريسى الشريف العلوى ، كان من فضلاء المحدثين وأعيانهم ، سمع الكثير وألف المفيد فى أخبار الصعيد ، ولد فى رمضان سنة ثمان وستين وخمسمائة ، وتوفى بالقاهرة فى صفر سنة تسع وأربعين وستمائة — ولده : جعفر ، ولد بالقاهرة فى شوال سنة إحدى عشرة وستمائة ،وسمع من ابن الجميزى وابن المقير ، روى عنه الدمياطى وأبو حيان ، وكان نسابة الشرفاء بمصر أديباً ، صنف تاريخاً للقاهرة ، ومات سنة ست وسبعين وستمائة — ابن خلكان ، قاضى القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبى بكر الإربلى الشافعى ، صاحب وفيات الأعيان ، ولد سنة ستمائة ، وأجاز له المؤيد الطوسى ، وتفقه بابن يونس وابن شداد ، ولقى كبار العلماء ، وسكن مصر مدة وناب فى القضاء بها ، ثم ولى قضاء الشام عشر سنين ، ثم عزل فأقام بمصر سبع سنين ، ثم رد إلى قضاء الشام . قال فى العبر : كان سريا ذكيا اخباريا عارفاً بأيام الناس ، مات فى رجب سنة إحدى وثمانين وستمائة — أبو الحسن على بن موسى بن عبدالملك ابن سعيد الغرناطى الأديب الاخبارى الشهير ، صاحب التصانيف الأدبية ، ولد بغرناطة سنة عشر وستمائة ، وأخذ عن الشلوبين وغيره ، وجال فى الأقطار ودخل مصر والشام وبغداد، وألف: المغرب فى حلى المغرب . والمشرق فى حلى المشرق ، والطالع السعيد فى تاريخ بلده ، مات بتونس سنة خمس وثمانين وستمائة — الأمير ركن الدين بيبرس المنصورى الدوادار ، صاحب التاريخ المسمى بزبدة الفكرة ، فى أحد عشر مجلداً ، والتفسير . مات سنة خمس وعشرين وسبعمائة — ابن المتوج تاج الدين محمد بن عبد الوهاب بن المتوج بن صالح الزبيرى ، أحد العدول بمصر ، ولد بها فى ربيع الأول سنة تسع وثلاثين وستمائة وسمع وحدث ، وألف تاريخ مصر ، سماه إيقاظ المتغفل واتعاظ المتأمل . روى عنه البدر بن جماعة . مات بمصر فى المحرم سنة ثلاثين وسبعمائة — الكمال الادفوى أبو الفضل جعفر بن ثعلب ابن جعفر ، كان فاضلا أديباً شاعراً ، صنف الطالع السعيد فى تاريخ الصعيد ، والامتاع فى أحكام السماع ،

ومات بالطاعون بالقاهرة سنة تسع وأربعين وسبعمائة وقد قارب التسعين — النويرى شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن أحمد البكرى المؤرخ صاحب التاريخ المشهور ، مات فى رمضان سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة — القطب الحلبى ، مر فى الحفاظ — ابن الفرات ناصرالدين محمد بن عبد الرحيم بن على بن الحسن المصرى الحنفى ، كان لهجاً بالتاريخ فكتب تاريخاً كبيراً جد ، وسمع من أبى بكر بن الصناج وأجاز له أبو الحسن البندنجى وتفرد بهما . مات ليلة عيد الفطر سنة خمس وسبعين وثمانمائة ، وله اثنتان وسبعون سنة — صارم الدين إبراهيم بن محمد بن دقماق ، مؤرخ بالديار المصرية ، جمع تاريخاً على الحوادث وتاريخاً على التراجم وطبقات الحنفية . مات فى ذى الحجة سنة تسعين وسبعمائة ، وقد جاوز الثمانين — شهاب الدين الأوحدى أحمد بن عبدالله ابن الحسن بن طوغان ، ولد سنة إحدى وستين وسبعمائة ، وكان لهجاً بالتاريخ ، ألف كتاباً كبيراً فى خطط مصر والقاهرة ، وكان مقرئاً أديباً ، تلا على التقى البغدادى ، مات فى جمادى الأولى سنة إحدى عشر وثمانمائة — المقريزى تقى الدين أحمد بن على بن عبد القادر بن محمد مؤرخ الديار المصرية ، ولد سنة تسع وستين وسبعمائة واشتغل فى الفنون وخالط الأكابر وولى حسبة القاهرة ونظم ونثر وألف كتباً كثيرة ، منها : درر العقود الفريدة فى تراجم الأعيان المفيدة ، والمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، وعقد جواهر الأسفاط من أخبار مدينة الفسطاط ، واتعاظ الحنفاء بأخبار الفاطميين الخلفاء ، والسلوك بمعرفة دول الملوك ، والتاريخ الكبير ، وغير ذلك ، مات سنة أربعين وثمانمائة — ابن حجر ، مر فى الحفاظ — شيخنا العز الحنبلى ، مر فى الحنابلة .

ثم إليك فصلا آخر فى « ذكر ما قيل فى النيل » نختصر منه :

قال التيفاشى : وقد ذكرت العرب النيل فى أشعارها وضربت به الأمثال . قال قيس بن معد يكرب فيما أورده الجاحظ فى كتاب الأمصار :

ما النيل أصبح زاخراً بمدوده
وجرت له ريح الصبا فجرى بها

ابن نباتة :

زادت أصابع نيلنا
وطغت وطافت فى البلاد
وأتت بكل مسرة
ما ذى أصابع ذى أيادى

ناصر الدين حسن بن النقيب :

كأن النيل ذو فهم ولب
لما يبدو لعين الناس منه
فيأتى عند حاجتهم إليه
ويمضى حين يستغنون عنه

الصلاح الصفدى :

رأيت فى أرض مصر مذ حللت بها
عجائبا ما رآها الناس فى جيل
تسودّ فى عينى الدنيا فلم أرها
تبيض إلا إذا ما كنت فى النيل

أيدمر التركى :

انظر إلى النيل السعيد المقبل
والماء فى أنهاره كالسلسل
أضحى يريك الحسن بين مورد
من لونه حيناً وبين مصندل
ويمر فى قيد الرياح مسلسلا
يا حسنه من مطلق ومسلسل

وترى زوارقه على أمـــواجه
منسوبة للنـــاظر المتـــأمل
مثل العقارب فوق حيات غدت
يسعى بها فى عدوها ما يأتلى
وكأنمـــا أسماكه من فضـــة
من جمد ذائب مائه من أول

ومن كلام القاضى الفاضل فى وصف النيل المصرى : الذى يكسو الفضاء ثوباً فضياً ، ويدلى من الأرض ماؤه سراجاً من النور مضياً ، ويتدافع تياره دافعاً فى صدر الجدب بيد الخصب ، وترضع أمهات خلجه المزارع فيأتى أبناؤها بالوصف الأبى .

وبعد ما ساق كلاماً فى هذا انتقل بحدثنا عن ذكر البشارة بوفاء النيل ، فقال :

جرت العادة كل سنة إذا أوفى النيل أن يرسل السلطان بشيراً بذلك إلى البلاد لتطمئن قلوب العباد وهذه عادة قديمة ، إذ لم يزل كتاب الإنشاء ينشئون فى ذلك الرسائل البليغة . فمن إنشاء القاضى الفاضل فى وفاء النيل عن السلطان صلاح الدين بن أيوب :

نعم الله – سبحانه وتعالى – من أضوئها بزوغاً ، وأفضاها سبوغاً ، وأصفاها ينبوعاً ، وأمدها بحر مواهب ، وأضمنها حسن عواقب ، النعمة بالنيل المصرى الذى يبسط الآمال ويفيضها مدة وجزره ، ويروى النبات غمره ، ويحيى مطلعه الحيوان ، وثمرات الأرض صنوان وغير صنوان .

وكان وفاء النيل المبارك تاريخ كذا فأسفر وجه الأرض وإن كان تنقب ، وأمن يوم بشراه من كان خائفاً يترقب . ورأينا الإبانة عن لطائف الله التى حققت الظنون ، ووفت بالرزق المضمون ، إن فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون .

وقد أعلمناك لتستوفى حقه من الإذاعة ، وتبعده من الإضاعة . وتتصرف على ما نصرفك من الطاعة . وتشهر ماء ورده البشير من البشرى بابانته ، وتمده بايصال رسمه مهنأ على عادته .

وهذا فصل له آخر فى ذكر أمهات المدارس نختصر منه شيئاً :

المدرسة الكاملية

وهى دار الحديث . وليس بمصر دار حديث غيرها وغير دار الحديث التى بالشيخونية .

قال المقريزى : وهى ثانى دار عملت للحديث فان أول من بنى دار حديث على وجه الأرض الملك العادل نور الدين محمود بن زنكى بدمشق، ثم بنى الكامل هذه الدار ، بناها الملك الكامل وكملت عمارتها فى سنة إحدى وستمائة وجعل شيخها أبا الخطاب عمر بن دحية . ثم وليها بعده أخوه أبو عمرو عثمان بن دحية ، ثم وليها الحافظ زكى الدين عبد العظيم المنذرى ، ثم وليها شرف الدين بن أبى الخطاب بن دحية ، ثم وليها بعده المحدث محيى الدين بن سراقة . ثم وليها تاج الدين بن القسطلانى المالكى ، ثم وليها النجيب عبد اللطيف الحرانى. ثم وليها القطب القسطلانى الشافعى . ثم وليها ابن دقيق العيد . ثم وليها أبو عمرو بن سيد الناس والد الحافظ فتح الدين، فانتزعها منه البدر بن جماعة . ثم وليها عماد الدين محمد ابن على بن حرمى الدمياطى ومات سنة تسع وأربعين وسبعمائة . ووليها الحافظ زين الدين العراقى . ثم لما أن ولى قضاء المدينة سنة ثمان وثمانين وسبعمائة استقر فيها الشيخ سراج الدين بن الملقن .

وعلى هذا النحو ساق السيوطى أكثر من مدرسة . والغريب فى كل ما ذكره من هذا أنه يقف عند حد

المروى ولا يزيد عليه ، مع أن الخيط ممتد . ويا بعد ما بين سنة (٧٨٨هـ) التى انتهى إليها الحديث عن المدرسة الكاملية وبين وفاة السيوطى التى كانت سنة (٩١١ هـ) .

وإليك ما كتبه السيوطى عن الروضة .

يقول : ذكر جزيرة مصر ، وهى المسماة الآن بالروضة :

قال المقريزى : اعلم أن الروضة تطلق فى زماننا على الجزيرة التى بين مدينة مصر وبين مدينة الجيزة وعرفت فى أول الإسلام بالجزيرة وجزيرة مصر ثم قيل لها : جزيرة الحصن . وعرفت الروضة من زمن الأفضل ابن أمير الجيوش إلى اليوم . انتهى .

وقال ابن المتوج فى كتابه « إيقاظ المتغفل واتعاظ المتأمل » : إنما سميت جزيرة مصر بالروضة لأنه لم يكن بالديار المصرية مثلها . وبحر النيل حائز لها ودائر عليها . وكانت حصينة وفيها من البساتين والثمار ما لم يكن فى غيرها .

ولما فتح عمرو بن العاص مصر تحصن الروم بها مدة فلما طال حصارها وهرب الروم منها ضرب عمرو بن العاص بعض أبراجها وأسوارها وكانت مستديرة عليها .

واستمرت إلى أن عمر حصنها أحمد بن طولون فى سنة ثلاثمائة وستين ولم يزل هذا الحصن حتى خربه النيل .

وقال المقريزى : اعلم أن الجزائر التى هى الآن فى بحر النيل كلها حادثة فى الإسلام ما عدا الجزيرة التى تعرف اليوم بالروضة تجاه مدينة مصر فان العرب لما دخلوا مع عمرو بن العاص إلى أرض مصر وحاصروا الحصن الذى يعرف اليوم بقصر الشمع فى مصر حتى فتحه الله عنوة على المسلمين كانت هذه الجزيرة حينئذ تجاه القصر لم يبلغنى إلى الآن متى حدثت . وأما غيرها من الجزائر كلها فقد تجددت بعد فتح مصر . وإلى هذه الجزيرة التجأ المقوقس لما فتح الله على المسلمين النصر وصار بها هو ومن معه من جموع الروم والقبط .

وقال ابن عبد الحكم : كان بالجزيرة فى أيام عبد الملك بن مروان أمير مصر خمسمائة فاعل عدة .

وقال الكندى : بنيت بالجزيرة الصناعة فى سنة أربع وخمسين . والصناعة اسم لمكان قد أعد لإنشاء المراكب البحرية . وأول صناعة عملت بأرض مصر التى بنيت بالروضة فى سنة أربع وخمسين من الهجرة فاستمرت إلى أيام الإخشيد فأنشأ صناعة بساحل فسطاط مصر وجعل موضع الصناعة التى بالروضة بستاناً سماه المختار .

وقال القضاعى : حصن الجزيرة بناه أحمد بن طولون فى سنة ثلاث وستين ومائتين ليحرز فيه ضريحه وماله . وكان سبب ذلك سير موسى بن بغا من العراق والياً على مصر وجميع أعمال ابن طولون ، وذلك فى خلافة المعتمد على الله . فلما بلغ أحمد بن طولون سيره تأمل مدينة فسطاط مصر فوجدها لا تؤخذ إلا من جهة النيل فبنى الحصن بالجزيرة التى بين الفسطاط والجيزة ليكون معقلا لحريمه وذخائره واتخذ مائة مركب حربية سوى ما يضاف إليها من العشاريات وغيرها . فلما بلغ موسى بن بغا بالرقة تثاقل عن المسير لعظم شأن ابن طولون وقوته . ثم لم يلبث موسى أن مات وكفى ابن طولون أمره .

... وما زال حصن الجزيرة هذا عامراً أيام بنى طولون حتى أخذه النيل شيئاً فشيئاً وقد بقيت منه بقايا متقطعة إلى الآن .

إلى أن يقول :

قال المقريزى : وعادت الروضة بعد هدم القلعة منها متنزهاً تشتمل على دور كثيرة وبساتين عدة وجوامع تقام بها الجمعات والأعياد .

ثم يورد شعراً لابن ثمانى والحداد . وكما فعل السيوطى عند الكلام على المدارس ، ينتهى هنا عند ما انتهى إليه المقريزى لا يعدوه ، فلم يمض فى الحديث عن الروضة إلى أيامه .

ونحن إذا تتبعنا الكتاب نحس كم عانى السيوطى فى استصفاء مراجعه ، وكم عانى فى تبويب ما استصفى وتنسيقه ، ثم نحس أمانته فى النقل التى ألزمته أن يعزو كل منقول إلى صاحبه ، يدعه يتحدث ، وما يعيب السيوطى أن يكون ناقلا ، فهذه أمور لم يشهدها فلا عليه من أن يعزوها إلى من شهدها . وقد يقال : إنه لم يقف وقفات مع ما روى ونقل يعقب ، وهذه لا تقوم دعوى ، لأن السيوطى كان فى أكثر ما أورد يورد تراجم وأخباراً وما يملك المورد لمثل هذا وذاك أن يعقب .

وقد طبع الكتاب طبعتين أولاهما سنة ١٢٩٩ هـ ، والثانية سنة ١٣٢١ هـ .

وهو لا زال فى حاجة إلى جهد جديد ليخرج فى صورة سليمة مقروءة ولا تزال منه خطيات تعين على هذا .

وما إخال قارئاً يحب مصر ويحب أن يقرأ عن مصر حديثاً يجلو حياة الشعب العلمية والأدبية من نوع هذا الحديث الذى جمعه السيوطى ، يستغنى عن كتاب السيوطى « حسن المحاضرة » .



اعترافات القديس أوغسطين

بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب – جامعة القاهرة

١ — مقدمة عامة

رسم أحد الباحثين المعاصرين شجرة مفصلة للفلسفات الوجودية ، فأدخل فلسفة القديس أوغسطين جنباً إلى جنب مع فلسفة سقراط وفلسفة الرواقيين ضمن ما سمَّاه باسم « جذور الشجرة الوجودية » . ولئن كان من التعسف في رأينا أن ننسب إلى القديس أوغسطين « فلسفة وجودية » بالمعنى الاصطلاحي الدقيق لهذه الكلمة ، إلا أنه من المؤكد أن تفكير أوغسطين قد اتسم بطابع وجودي واضح ، نظراً لأن هذا التفكير قد نبع من أعماق حياته الروحية ، فكان ثمرة لما عاناه صاحبه من صراع حي وتوتر عنيف وثراء باطني . الخ . والحق أن أوغسطين قد عاش فلسفته وفلسف حياته ، فلم ينفصل وجوده لحظة عن مذهبه ، إن لم نقل بأن هذا المذهب نفسه لم يكن سوى سلسلة من الخبرات المعاشة التي كابدها هذا المفكر المسيحي . وإذن فليس بدعاً أن يذهب كثيرون إلى وجود « بذور وجودية » في فلسفة أوغسطين ، خصوصاً وأن فيلسوفنا قد قدم لنا « سيرة ذاتية » صور لنا فيها تطوره الروحي ، وأظهرنا من خلالها على الصلة الوثيقة التي طالما جمعت بين حياته وفكره . وليست هذه « السيرة الذاتية » سوى كتاب « الاعترافات » الذي أجمع كثير من مؤرخي الفلسفة على اعتباره « تحفة نادرة » في تاريخ التراجم الذاتية التي انحدرت إلينا من القرون الأولى للمسيحية ، أو على الأصح من عهد آباء الكنيسة الأولين .

وإذا صح أن الفلسفة الوجودية إنما تنطق بلسان الموجود البشري الذي يضع وجوده موضع التساؤل ، فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إننا نجد في تضاعيف كتاب « الاعترافات » أول صورة ضمنية من صور هذه الفلسفة . وآية ذلك أن القديس أوغسطين يقول في هذا الكتاب بصراحة : « لقد أصبحتُ أنا نفسي مشكلة كبرى بالنسبة إلى نفسي .. » . ومثل هذه العبارة إنما تدلنا بوضوح على أن أوغسطين قد فطن إلى خطورة ذلك الإشكال الوجودي الذي تحمله الذات البشرية في أعماق وجودها ، فحاول أن يصور لنا في اعترافاته نزوع النفس البشرية نحو فهم موقفها وتحديد علاقاتها بالله والعالم والآخرين . وليس من شك في أن كثيراً من الخبرات المعاشة التي وصفها لنا أوغسطين إنما تكشف لنا عن قلق تلك الذات البشرية التي تجد نفسها دائماً متأرجحة بين الوجود

والعدم ، بين الأبدية والزمان، بين الأمل واليأس..الخ فليس كتاب « الاعترافات » مجرد ترجمة ذاتية للقديس أوغسطين ، بل هو أيضاً دراما حية تصف لنا السبيل الشاق الذى تَنْتَهِجُه النفس البشرية فى بحثها عن « الخلاص » أو « النجاة » .

٢ — سيرة القديس أوغسطين

ليس من العسير على المؤرخ أن يكتب وصفاً تفصيلياً لحياة القديس أوغسطين ، فقد تكفل هو نفسه بالترجمة لسيرته ، فضلاً عن أن صديقه وتلميذه پوسيديوس Possidius قد قدم لنا سيرة مطولة له ، أيد فيها معظم ما أورده أوغسطين نفسه فى اعترافاته . ولن نطيل الحديث عن حياة القديس أوغسطين ، ما دمنا سنتعرض بالتفصيل — فيما يلى — لمضمون كتابه ، وإنما سنقتصر على ذكر الخطوط العريضة فى حياته ، دون التوقف عند تحليل دلالاتها النفسية . وحسبنا أن نقول إن أوغسطين قد ولد بمدينة تاجسطه Thagaste (الواقعة بالقرب من تونس) فى الثالث عشر من نوفمبر سنة ٣٥٤ ميلادية ، من أم مسيحية وأب وثنى . والظاهر أن هذه النشأة المزدوجة التى كان على أوغسطين منذ صباه أن يتحمل آثارها ، قد ولَّدَتْ فى نفسه ضرباً من الصراع العنيف ، فكان على الصبى أن يحاول إرضاء أمه التى كانت متدينة كأشد ما يكون التدين ، كما كان عليه فى الوقت نفسه أن يشبع طموح أبيه الذى كان لا يأبه إلا بتهيئة مستقبل ناجح لولده الصغير . ولم يلبث أوغسطين أن وجد فى صحبة السوء متنفساً واسعاً لإشباع شهواته وأهوائه ، فانقـاد لسحر اللذة ، وانتهج طريق الغواية . وقد روى لنا أوغسطين فى اعترافاته كيف كانت نفسه بطبيعتها جامحة متمردة ، وكيف كان الجانب الحسى الشهوانى فيها قوياً عنيفاً إلى أقصى حد ، لدرجة أن والدته لم تستطع أن تكبح جماح نفسه ، أو أن تضع حدا لشهواته العارمة . وليس فى استطاعتنا أن نتوقف طويلاً عند كل ما أورده أوغسطين عما مرَّ به فى طور المراهقة من أحداث وتجارب ، وإنما حسْبنا أن نقول إن فيلسوفنا قد اعترف بأنه انساق فى شبابه للطيش والتهوّر ، فكان يحب لمجرد الحب ، وكان يجد لذة كبرى فى ألا يستحى مما اعتاد الناس أن يستحوا منه ! وهكذا كانت حياته — فى هذه الفترة — مصدر ألم عميق لوالدته المسيحية المتدينة ، حتى إنها كانت تذرف الدمع مدراراً على حياة ابنها الضالّ الذى ظل سـادراً فى غيه ...

بيد أن أوغسطين الشاب قد أظهر مع ذلك امتيازاً كبيراً فى دراساته ، فلم يشأ أبوه أن يستبقيه إلى جواره ، بل سرعان ما بعث به إلى مادورا Madaura لتعلم الخطابة ، ثم من بعد إلى قرطاجنه Carthage لمواصلة دراساته العليا . وهناك استطاع أوغسطين أن يظفر ببعض الشهادات العليا ، فأصبح معلماً للبيان . وفى هذه الفترة من حياته ، وقعت بين يديه (بطريق الصدفة) محاورة هورطانسيوس Hortansius لشيشرون ، فاتجهت نفسه نحو محبة الحكمة ، بدلاً من الاقتصار على محبة اللذات وحدها . ولكن الصراع قد بقى عنيفاً فى نفسه بين حب اللذة وحب الحكمة ، فلم يلبث أن وقع تحت تأثير المانوية ، خصوصاً وأن هذه الشيعة كانت هى الكفيلة بإشباع حاجته المزدوجة . هذا إلى أن المانويين كانوا يزعمون أنهم قد اهتدوا إلى اليقين ، وهذا بعينه هو ما كان أوغسطين ينشده متسائلاً : « ما الحقيقة ، وكيف السبيل إليها ؟ » . ثم إن المانوية كانت تقول بالثنائية : فكان أهلها ينادون بوجود أصلين هما النور والظلمة أو الخير والشر . ولما كان هذا الأصلان فى رأيهم قديمين ، فقد كانوا يذهبون إلى أنه ليس فى وسع المرء أن يتخلص منهما . ولاشك أن أوغسطين قد وجد فى هذا الزعم مايبرر سلوكه

الشهوانى الفاجر ! وهكذا اطمأنت نفس أوغسطين — حيناً من الزمن — إلى مذهب المانوية ، حتى شاء الله لها أن تفطن إلى ما يثيره هذا المذهب من إشكالات لا يقدم لها أى حل ، فكان أن تحول أوغسطين عن المانوية بعد أن ظل واقعاً تحت تأثيرها قرابة تسع سنوات كاملة كان خلالها صاحب نزعة عقلية متطرفة .

ثم انتقل أوغسطين إلى روما ، وهناك بدأ الشك يراوده فى صحة الكثير من تعاليم المانوية ، ولم يلبث أن وجد فى كتب الشُكّاك من رجال الأكاديمية الجديدة ما يوافق حالته النفسية فى ذلك الحين ؛ فعكف على قراءة كتبهم ومناقشة آرائهم ، وخُيِّل إليه أنه اقتنع بأقوالهم فى استحالة اليقين وضرورة الإقلاع عن كل بحث يستهدف المعرفة ! ولكن روح أوغسطين القويّة العارمة ما كانت لتركن إلى الشك أو تقنع بالارتياب ، فلا غرو أن نجدها تجتاز بسرعة هذه المرحلة المؤقتة التى اتسمت بالتردُّد والقلق والحيرة . وهكذا استطاع أوغسطين عام ٣٨٦ ميلادية أن ينتصر على شكوكه ، فكانت هذه السنة بمثابة نقطة تحوّل هامة فى كل حياته الروحية . وقد وصف لنا أوغسطين بالتفصيل شتى العوامل التى أدت به إلى اجتياز مرحلة الشك والظفر بنعمة اليقين والإيمان ، كما سنرى فيما بعد عند تحليلنا لكتاب « الاعترافات » .

ولكن أوغسطين لم يصل إلى المسيحية إلاّ عَبْر تعاليم الأفلاطونية المحدثة : فقد وجد فى كتب الأفلاطونيّين المنقولة إلى اللاتينية حلاًّ للكثير من مشكلاته العقلية ، كما لقى فيها إشباعاً لنزعته العقلية التى كانت تنشد اليقين وتلتمس الوضوح ، وتبغى المعرفة . ولئن اختلف المؤرخون حوْل مدى اقتناع أوغسطين بتعاليم الأفلاطونية المحدثة ، إلا أنهم مُجْمِعون — أو شبه مُجْمِعين — على القول بأن فلسفة الأفلاطونيّين المحدثين قد اقتربت بأوغسطين من أعتاب الكنيسة المسيحية ، فلم يلبث أن أصبح قاب قوسين أو أدنى من تعاليم الكتاب المقدس . حقاً إن الأفلاطونية وحدها لم تستطع أن تحل أزمته النفسية ، كما أنها لم تنجح فى التخفيف من حدة الصراع بين الروح والجسد فى أعماق تلك الشخصية العنيفة الجامحة ، ولكن من المؤكد أنها مهّدت السبيل أمام أوغسطين للاقتناع بالنظرية المسيحية فى « الكلمة » أو « اللوغوس » Logos .

ثم لم يلبث أوغسطين أن التقى فى ميلانو بالقديس أمبروسيوس (أمبرواز) St. Ambroise أسقف المدينة ، فكان لهذا القديس تأثير كبير فى حياة أوغسطين : إذ استطاع أن يحلّ له الكثير من المشكلات التى كانت تؤرِّقه . وكان القديس أوغسطين — فى هذه الفترة — يديم التفكير ويمعن النظر ، كما كان بعض أصدقائه يشجعونه على قراءة الكتاب المقدس والتعمق فى فهم معانيه ، فعكف فيلسوفنا على مطالعة رسائل القديس بولس ، وبدأ يتأثر بما تنطوى عليه تلك الرسائل من حقائق سامية ومعانٍ جليلة . وبينما كان أوغسطين يوماً جالساً فى حديقة بصحبة بعض أصدقائه ، إذ اضطربت نفسه بما فيها ، وأخذت الدموع تتساقط غزيرة من عينيه ، فقام يبكى صائحاً : « إلى متى هذا التسويف ؟ ولماذا أقول غداً غداً ؟ لماذا لا تكون هذه اللحظة نفسها هى الحدّ النهائى الحاسم لعهد الطيش والنزق ؟ » . وفى تلك اللحظة كان إلى جواره صبىّ يرنّم قائلا : « خُذْ واقرأ » : Tolle, Lege ، فاعتبر أوغسطين هذا الصوت بمثابة نداء إلهى ، وأخذ الكتاب المقدس وفتحه ، فكان أول ما وقع عليه بَصَرُه هو قول القديس بوْلس : « ... إنها الآن ساعة لنستيقظ من النوم . قد تناهى الليل وتقارب النهار ، فلنخلع أعمال الظلمة ، ونلبس أسلحة النور ... الخ » . (روميه ١٣ : ١١ — ١٤) . وما أن استقرت فى ذهنه معانى هذه الكلمات ، حتى

عمرت السكينة قلبه ، فامتلأت نفسه بالسلام العميق، ونعمت روحه بالراحة الكاملة .

وقد تلقى أوغسطين طقس « العماد » على يد القديس أمبروسيوس عام ٣٨٧ ، فاكتملت له بذلك نعمة الإيمان ، وتحققت لوالدته أعزّ أمانيها فيه . ولكن أوغسطين قد بقى يشعر دائماً بأن معرفته لله قد جاءت متأخرة ، فكان يهتف قائلاً : « بعْدَ لأْى ما أحببتُك يا إلهى ! » : Sero te amavi . ومنذ ذلك الحين ، هجر أوغسطين مهنة تعليم الخطابة ، واشتغل بدراسة المسيحية والدفاع عنها ، فألف فى ذلك الكثير من الكتب القيمة والدراسات الهامة؛ ووضع العديد من الرسائل الدقيقة والشروح العميقة فى تفسير أجزاء متفرقة من الكتاب المقدس . ومن أهمّ مؤلفاته رسالته فى « الرّد على الأكاديميّين » Contra Academicos ، وكتابه المسمى باسم «الحياة السعيدة» De beata vita ، ومصنَّفه المشهور المعروف باسم « المناجاة » Soliloquiorum ، ثم كتابه فى « خلود النفس » : De immortalitate animæ ، علاوة على كتب أخرى عديدة فى « حرية الإرادة » : De libero arbitrio ، وفى « الديانة الحقيقية » De vera religione وفى « فائدة الاعتقــاد » "De utilitate credendi ، وفى « التثليث » : De Trinitate ، إلى جانب بعض المحاورات الصغيرة التى كتبها على الطريقة الأفلاطونية ... الخ . ولكنْ ربما كان أعظم مؤلفات أوغسطين جميعاً هو كتابه الكبير المعروف باسم «مدينة الله» De civitate Dei الذى كتبه فى الفترة ما بين سنة ٤١٣ وسنة ٤٢٦ (فى اثنين وعشرين فصلا) ، وترجمته الذاتية المشهورة : « الاعترافات » : Confessionum التى سجلها حوالى سنة ٣٨٩ (فى ثلاثة عشر فصلا) ، وكان عمره عندئذ حوالى ٤٤ عاماً ، أعنى بعد أن كان قد تلقى طقس العماد بمدة تبلغ نيفاً وأحد عشر عاماً .

وقد عُيِّن أوغسطين أسقفاً لمدينة هيبُّون Hippone سنة ٣٩١ ،وظل يشغل هذا المنصب الدينى الكبير قرابة أربعين عاماً كان خلالها نموذجاً للراعى الصالح ، إلى أن وافته المنية عام ٤٣٠ بعد حياة طويلة مليئة بالجهاد والعمل ، حافلة بالنشاط والإنتاج . وقد قضى القديس أوغسطين فترة كبيرة من حياته مناضلا ومدافعاً عن العقيدة المسيحية ضد شتى البدع الغريبة والشيع الفاسدة،فتصدى للرد على بلاجيوس Pélage (الذى كان ينكر فكرة الخطيئة الأصلية ويَجْحَد القول بالنعمة أو اللطف الإلهى) ، كما هاجم أنصار بدعة آريوس (الذين كانوا ينكرون تعاليم الكنيسة حول مساواة الكلمة لله) ، فضلا عن أنه قد عُنِىَ بالرّد على المانويّين وغيرهم من « الهراطقة » . ولكنْ ربما كانت أهمية أوغسطين الكبرى فى تاريخ الفكر إنما ترجع أولا وبالذات إلى أنه لم يقدم لنا فلسفة إيمانية fidéisme لا تدع للعقل أى دور فى صميم الاعتقاد الدينى ، بل هو قد قدم لنا محاولة فلسفية أصيلة من أجل تعقُّل الإيمان المسيحى ، ففتح بذلك السبيل أمام القديس أنسلم St. Anselme الذى سيقول فيما بعد : « إن العقل ينشد الإيمان ، والإيمان — بدوره — ينشد العقل » .

٣ — فن الترجمة الذاتية عند أوغسطين

ليس القديس أوغسطين صاحب أول « ترجمة ذاتية autobiographie عرفها التاريخ ، ولكن ربما كان هو أول من فتح السبيل أمام غيره من الأدباء لكتابة هذا النوع الخاص من الإنتاج الأدبى . ولو أننا عدنا — مثلاً — إلى الأدب اليونانى ، لوجدنا أنه كان فقيراً فى هذا النوع من الأعمال الأدبية ، وإن كنا قد نلتقى لدى صولون أو امباذو قليس أو إكسينوفون أو غيرهم ، ببعض روايات تحدثوا فيها عن أنفسهم ، أو قصُّوا فيهاعلينا طرَفاً من وقائع حياتهم . ولكن الظاهر

أن اليونانيين لم يكونوا يميلون كثيراً إلى هذا النوع من التأريخ الذاتى ، بدليل أن أرسطو نفسه قد نص فى كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » (الفصل الرابع الفقرة الثالثة ٣١) على أن الرجل المثالى أو الرجل الكامل « لا يتحدث عن الآخرين . ولا يشير إلى نفسه من قريب أو بعيد ! » . بل ان فكرة تطور الفرد – التى تستلزمها بالضرورة كل ترجمة ذاتية – لم تكن تدخل ضمن الأفكار العادية المألوفة لدى الروح اليونانية وهذا هو السبب فى أن اليونانيين حينما كانوا يدرسون أىَّ انسان – فنانا كان أم أديباً أم فيلسوفاً – فإنهم لم يكونوا ينظرون إليه إلا فى مرحلة تَنضُّجه واكتماله أعنى فى تلك اللحظة الحاسمة من تاريخه حين تصل شخصيته إلى أوج عظمتها ، وهى اللحظة التى كان النقاد اليونانيون يسمونها باسم « الذروة » أو « القمة » acmè . وأما عند الرومان – وهم شعب كان يتمتع بعقلية أقرب إلى الواقعية وأميل إلى الحقيقة العينية – فقد لقى الأدب « الشخصى » حظا غير قليل من الازدهار ، كما كثر عندهم – بصفة خاصة – كُتَّاب « اليوميات » أو « المذكرات الخاصة » . ومن هنا فقد ظهر فى الأدب الرومانى – منذ بداية القرن الأول للمسيحية – كُتاب وشعراء عديدون سجلوا لنا ذكرياتهم الخاصة ، مثل سيلا Sylla وڤارون Varron وشيشرون Cicéron وغيرهم . ولولا تردُّد الكُتاب اللاتينيين أو خوفهم من اقتحام ميادين أدبية جديدة لم يسبقهم إليها اليونان ، لقدموا لنا إنتاجا أدبياً بارعاً فى هذا الميدان الخاص من ميادين التأريخ أو كتابة السير . وحسبنا أن نعود إلى مرقس أورليوس Marc-Aurèle (الذى كتب باليونانية ، وإن كان قد وُلِد فى روما) لكى نطالع فى « تأملاته الشخصية » تلك الصفحات الرائعة التى يصف لنا فيها خبراته الذاتية ، وأزمات ضميره الخاص ، وشتى حالات اليأس والقلق والدوار العقلى التى اجتازها فى سعيه نحو الكمال . ولكن مهما كان من دقة الكثير من الملاحظات الذاتية والتحليلات النفسية التى أوردها لنا مرقس أورليوس فى مذكراته الخاصة ، فإن من المؤكد أننا لا نستطيع أن نقارن أمثال هذه التأملات الجزئية العرضية باعترافات القديس أوغسطين التى تناولت حياته الخاصة وصفاً وتحليلا بكل تفاصيلها وفى كل مراحل تطوُّرها . ومن هنا فقد أجمع النقاد على اعتبار « اعترافات القديس أوغسطين » عملاً أدبيا فذًّا فى تاريخ الفكر الغربى خصوصاً وأن هذه « الاعترافات » قد بقيت من الذيوع والانتشار قدر ما لاقاه كتاب « محاكاة المسيح » The Imitation of Christ وكتاب « مسار الحاج » Pilgrim's Progress .

وليس بدْعاً أن ينتشر فن « الترجمة الذاتية » فى العالم المسيحىّ : فإن الديانة المسيحية كانت تدعو المؤمن إلى فحص ضميره ، وتعرف أسراره ، والانطواء على ذاته من أجل الوقوف على حقيقة بواعثه ... الخ . ومن هنا فإن كتابة « السيرة الذاتية » لم تَعُدْ مجرد استعراض لبعض الجوانب الخارجية أو المظاهر السطحية للحياة الشخصية ، بل هى قد أصبحت بمثابة نفاذ إلى باطن النفس من أجل استبطان ما فيها من مظاهر صراع نفسىّ ، وتحليل ما يكمن فى أعماقها من بواعث نفسية دفينة ، وتأريخ حياتها الروحية العميقة بما فيها من سقطات وعثرات وجهاد مستمر ضد الشرّ ومحاولات شاقة من أجل إصلاح الذات . وقد استطاع القديس أوغسطين – بعبقريته الروحيَّة الفذة – أن يوجّه الأنظار إلى أهمية هذا النوع الخاص من التحليل الذاتى للشخصية للبشرية ، فانتشرت فى العالم المسيحىّ طريقة « الترجمة الذاتية » ، وبرع كثير من آباء الكنيسة فى تحليل أنفسهم بعُمْق ودقة وطول باع . ولم يكن أوغسطين هو أول من خاض هذا السبيل ، فقد سبقه إلى ذلك فى النصف الثانى من القرن الرابع الميلادى كل من القديس چيروم Saint Jérôme والقديس جرجوار دى نازيانز

Grégoire de Nazianze (الذى نظم قصة حياته على صورة ملحمة طويلة تزيد عن ألف وتسعمائة وتسعة وأربعين بيتاً !) . ولكنّ هاتين المحاولتين — وغيرهما كثير — لم تبلغا فى ثرائهما الفنى مبلغ اعترافات القديس أوغسطين ، فبقى كتاب فيلسوفنا — فى تاريخ الأدب المسيحىّ — تحفة نادرة لا نظير لها شكلاً وموضوعاً .

وهنا قد يحقّ لنا أن نتساءل : لماذا اهتمّ القديس أوغسطين ، بعد مرور أكثر من أحد عشر عاماً على عماده — بالعودة إلى حياته الماضية ، من أجل العمل على تأريخها ؟ أو بعبارة موجزة : لماذا حرص الأسقف المسيحى الصالح على نشر مخازيه الماضية وفضائحه القديمة على أهل رعيته ؟ هذا ما يجيبنا عليه تلميذه پوسيديوس Possidius بقوله : « إنّ القديس أوغسطين قد كتب اعترافاته ، لكى يكشف على الملأ حياته الخاصة قبل التوبة ، حتى لا يغالى أحد فى تقديره أكثر مما يستحق ، أو حتى لا يحكم عليه أحد بحسب أقواله فيظنه أسمى مما هو عليه فى الواقع ونفس الأمر » ! ومعنى هذا أن « الاعترافات » ليست سوى مجرد آية من آيات التواضع المسيحىّ : فقد وجد أوغسطين نفسه مضطراً إلى الإقرار بحقارة ماضيه ، والاعتراف بدناءة حياته السابقة ، فكتب « الاعترافات » لكى يبيّن للناس أن القداسة التى أضبح يتمتع بها إنْ هى إلاّ مجرد ثمرة للنعمة الإلهية أو اللطف الإلهى la grâce divine . وقد أيّد القديس أوغسطين نفسه هذا التأويل الذى قدّمه لنا تلميذه ، بدليل أنه بعث بخطاب — إلى شخص كان قد أرسل إليه طالباً كتاب « الاعترافات » — يقول فيه : « هأنذا أرسل إليك نسخة من كتاب الاعترافات الذى تطلبه ، فانظر إلىّ جيداً فى هذا الكتاب ، حتى لا تمتدحنى أكثر مما أنا أهلٌ له ؛ ويقينى أنك عندئذ سوف لا تصدّق ما يقوله عنى الآخرون ، بل ما أقوله أنا عن نفسى . وإذن فادرسنى جيداً ، وتفرّس فى تلك الصورة التى كنتُ عليها فى الحقيقة ونفس الأمر ، حينما كنتُ متروكاً لنفسى مستسلماً لقواى الخاصة وحدها » .

وقد حاول القديس أوغسطين نفسه أن يكشف لنا عن الغرض الذى سجّل من أجله اعترافاته فقال فى الكتاب الثانى منها ، مُوجهاً الحديث الى الله: « لمن أروى كل هذه الأمور ؟ إنى لا أرويها لك أنت يا إلهى ، بل انى عندما أخاطبك ، إنما أخاطب الجنس البشرى الذى أنتمى إليه ، مهما كان من ضآلة عدد الذين قد تقع بين أيديهم هذه الصفحات . وماذا عسى أن تكون جدوى هذا الحديث ؟ إنى أريد من ورائه أن يَعْرف كلٌ مَن سيطالع قصتى — كما أعرف أنا نفسى — عُمق الهوة التى تتصاعد منها صرخاتنا نحوك . وهل هناك ما هو أدنى إلى سمعك من القلب التائب المُنْسَحِق ، والحياة التقية السائرة على هدى الإيمان ؟ » وهذه العبارة إن دلت على شئ فإنما تدل على أن أوغسطين لم يكن يرمى من وراء اعترافه أمام الله سوى أن يوجّه الحديث إلى أشباهه من بنى البشر ، حتى يبين لهم كيف يسلك الانسان طريق الهُدى ، وكيف يستطيع الاهتداء إلى الصراط المستقيم . ولهذا نراه يعود فيقرر فى موضع آخر من اعترافاته أنه لم يكن يقصد من وراء سرده لكل تلك الوقائع أن يُطلع الله على شئ كان يجهله ، وإنما كان يرمى من وراء ذلك أن يزكى شعلة حبّه لله ، وأن يولّد فى نفوس الآخرين حبّاً عارماً شبيهاً بحبه هو . (بداية الكتاب التاسع ، والفقرة الثالثة من الكتاب العاشر) وإذن فإن اعترافات القديس أوغسطين هى بمثابة مخاطبة لله ، أو مناجاة للحب الإلهى ولكنها فى الوقت نفسه حديثٌ موجه إلىّ البشر ، أو نداء حارٌ أريد به دعوة الناس إلى انتهاج سبيل الحق . ولئن كان القديس أوغسطين يعلم حق العلم أن الناس فى العادة أحرص على تعرف أسرار حياة الآخرين ،

منهم على إصلاح حياتهم الخاصة ، فضلا عن أنهم قلما يميلون إلى تصديق مايرويه الآخرون على مسامعهم من وقائع ، إلا أنه مع ذلك لم يتردد لحظة فى كتابة اعترافاته حتى يبين لإخوته فى الإنسانية أنه لا موضع لليأس أو الضعف أو الوهن ، مادامت اليد الإلهية على استعداد دائماً لانتشال تلك النفوس الساقطة التى ترديت فى وهدة الخطيئة . وليس من العسير على إنســان ذاق مرارة الشك ، وكابد من صنوف العذاب الروحى ما لاحد له أن يأخذ بيد قريبه المتشكك أو الحائر أو المعذب ، لكى يبين له طريق الهدى ، أو لكى يساعده على الاهتداء إلى سبيل النصرة الروحية .

بيد أن بعضاً من الباحثين — وفى مقدمتهم إرازموس Erasme — قد ذهبوا إلى القول بأن أوغسطين لم يكتب اعترافاته إلا دفاعاً عن نفسه ضد خصومه الذين كانوا يعيرونه بماضيه ، وينتقدون فى شخصه ذلك الرجل المانوى الذى لم يكن ينشد إلا اللذة ! والظاهر أن خصوم أوغسطين قد ظلوا يلاحقونه باتهاماتهم وتجريحاتهم حتى بعد وصوله إلى أسمى المناصب الدينية فليس مايمنع من أن يكون أوغسطين قد كتب اعترافاته للدفاع عن نفسه ، أو — على الأقل — للكشف عن حقيقة ماضيه أمام أولئك الذين كانوا يتهمونه بأنه قد بقى متأثراً ببعض النزعات المانوية . ومما يؤيد هذا الزعم أن أوغسطين قد كتم أسرار حياته الماضية أمداً طويلا من الزمن إلى أن أخذ يشعر بأن أقاويل خصومه عن ماضيه قد بدأت تزعزع من فاعلية نشاطه الدينى فلم يجد بُدًّا من أن يضع الأمر فى نصابه ، وبالتالى فقد وجد نفسه مضطراً إلى سرد حياته الخاصة بكل تفاصيلهـــا على جمهور المؤمنين من أهل رعيته . ولا شك أن أوغسطين حين شرع يكتب اعترافاته قد كان بعيد العهد بأحداث طفولته وذكريات شبابه أو هو — على الأقل — قد كان فى حالة نفسية مغايرة تماماً لحالته النفسية فى فترة الطفولة والشباب ، فليس فى استطاعتنا — فيما يرى البعض — أن نعد اعترافاته مجرد تسجيلات أمينة لماضيه ، وإنما لابد من أن ننظر إليها على أنها « قصة خــلاص » salut أريد بها تثقيف الآخرين دينياً ، وإظهارهم على رحمة الله ، ودعوتهم إلى التوبة .

وهنا تُثار مشكلة « أمانة » القديس أوغسطين فى تصويره لحياته ، ومدى صدق الرواية التى قدمها لنا عن نفسه ، فنرى بعض الباحثين يميلون إلى التشكيك فى صحة بعض الوقائع ، كما نجد آخرين يقررون أن أوغسطين قد نقح وعدّل فى بعض الأحداث حتى يجعل من حياته سيرة منسجمة متماسكة . وقد اعترف القديس أوغسطين نفسه (فى الكتاب الثالث : الفقرة ٢١) أن بعض التفاصيل الصغيرة من حياته لابد من أن تكون قد غابت عن ذاكرته ، ولكن ليس مايبرر — فى نظرنا — الطعن فى نزاهة أوغسطين أو التشكيك فى صحة روايته . ولئن كان هناك اختلاف واضح بين اللهجة التى كتب بها أوغسطين محاوراته فى كاسيكيوم Cassicium غداة عماده ، وتلك النبرة الحماسية التى اصطنعها من بعد عند تسجيله لمشاعره الخاصة إبان فترة تردده وشكوكه ، إلا أن من المؤكد أن جانباً كبيراً من هذا الاختلاف إنما يرجع إلى « الأسلوب » الذى اصطنعه أوغسطين فى كل من « المحاورات » و « الاعترافات » . وقد كتب أوغسطين محاوراته عقب تحوله أو توبته مباشرة ، وكانت نفسه عندئذ قد بلغت مرحلة من السكينة الروحية أو الطمأنينة النفسية ، فلم يكن فى وسعه أن يصف لنا بدقة شتى حالات القلق والتوتر والتمزق الباطنى التى كان يعانيها قبل التوبة . هذا إلى أن قواعد « المحاورة » نفسها — على نحو ما تعلمها أوغسطين — كانت تفرض على الكاتب أسلوباً خاصاً فى الكتابة ، فلم يكن بُدٌّ له من أن يشيع فى جو المحاورة روح المؤاخاة والمودة والمرح ، مع إغفال شتى مظاهر القلق أو التوتر أو الكآبة ، مما لا يتناسب مع طبيعة

الحياة الاجتماعية . وليس ما يمنعنا مع ذلك من أن نفترض – كما يظهر من بعض عبارات أوغسطين فى تلك المحاورات نفسها – أن وراء تلك الحياة الاجتماعية الهادئة التى كان أوغسطين يحياها بالقرب من آله وأصدقائه ، إنما كانت تكمن حياة باطنية عميقة أغلب الظن أنها كانت حافلة بلحظات « المونولوج الداخلى » . ومن هنا فقد كانت لأوغسطين – حتى غداة توبته – حياته الخاصة العامرة بالعبادة الصامتة والدموع المستترة ، وإن كان الآخرون قد ظلوا يجهلون كل شئ عن هذا الجانب السرى الخفى من حياته الخاصة .

وأما إذا نظرنا إلى اعترافاته التى كتبها بعد توبته بنحو أحد عشر عاماً ، فإننا نلمح فيها بوضوح قلبا مضطرماً بالعاطفة والإيمان ، ولهجة شعرية تفيض رقة وعذوبة . والواقع أن اعترافات أوغسطين هى أشبه ماتكون بسيمفونية حقيقية تتداخل فيها تارة ، وتتعاقب تارة أخرى ، أنغامُ الشك والتردد ، والخوف ، والحيرة والقلق ، والمحبة ، والتوبة ... الخ . وحينما يقرأ المرء تلك العبارات العاطفية الدافئة التى تخفق فيها صيحات الندم ، والحنين ، والشوق ، والتوبة ، فإنه لا يملك سوى التمايل على أنغام تلك الموسيقى الروحية العذبة التى سجلها لنا قلب كبير انتشى بخمر الحب الإلهى !

وحتى لو سلمنا مع بعض الباحثين بأن أوغسطين قد خلع على واقعة « تحوله » conversion أو « توبته » طابعاً درامياً ، فإن هذا لن يمنعنا من الاعتراف بما فى « ترجمته الذاتية » من صدق فنى . وليس من شك فى أن أوغسطين الذى تعلم فى صباه فن البلاغة ، وتأثر فى شبابه بشعر التوراة ، لم يكن ليستطيع عند الحديث عن نفسه أن يتجنب تلك الصبغة الوجدانية أو ذلك الطابع الغنـائى lyrisme الذى اعتاد اصطناعه فى كل كتاباته . وإذن فليس بدعاً أن نراه فى بعض الأحيان يضفى على بعض الأحداث البسيطة التى مرت به قديماً (دون أن تثير لديه أى قلق أو لهفة) طابعاً رومانتيكياً حادا ، وكأنما هى وقائع درامية عنيفة اهتز لها كل كيانه . ولكن ، مهما يكن من شئ ، فان صاحب « الترجمة الذاتية » لابد من أن يجد نفسه مدفوعاً – إن من حيث يدرى أو من حيث لايدرى – نحو التهويل فى وصف أحداث حياته ، والمبالغة فى تصوير « دراما » وجوده . وسنرى فيما بعد إلى أى حد نجح القديس أوغسطين فى تجنب العثرات التى طالما تردى فيها كتاب « التراجم الذاتية » فى كل زمان ومكان .

٤ – تحليل كتاب « الاعترافات »

ينقسم كتاب « الاعترافات » إلى ثلاثة عشر فصلا[1] تناول فيها القديس أوغسطين بالتفصيل ذكريات طفولته وتجارب شبابه ، وشتى أحداث حياته ، محاولاً فى الوقت نفسه تحليل مضمون هذه الخبرات النفسية فى ضوء فهمه الروحى لمعنى الحياة الإنسانية . ولو شئنا أن نُحلل هذه الاعترافات إلى عناصرها البسيطة ، لكان فى وسعنا أن نردها إلى العناصر الأربعة التالية :

أولا – وقائع محددة كان لها تأثير واضح على حياة أوغسطين وتفكيره ، فكانت مبعثاً لتأملات روحية ذات طابع عام .

ثانياً – أحكام تقديرية لم يصدرها أوغسطين – بطبيعة الحال – فى نفس الفترة التى حدثت فيها تلك الوقائع ، وإنما أصدرها فيما بعد عند تسجيله لاعترافاته أى حوالى عام ٣٩٨ .

ثالثاً – ابتهالات وصلوات وتسبيحات تمثل أيضاً عنصراً جديداً ، لأنها صادرة عن قلب أوغسطين التائب النادم على خطاياه الماضية المعترف فى الوقت نفسه بنعم الله عليه .

---

(١) يسمى أوغسطين كل فصل من هذه الفصول باسم « كتاب » ففى الاعترافات ثلاثة عشر كتاباً

رابعاً : مناقشات فلسفية وسيكولوجية لاتتصل أحياناً اتصالاً مباشراً بالسرد التأريخى ، ولكنها تنصب فى معظم الأحيان على مضمون خبراته المعاشة أو تجاربه الروحية . وهذه المناقشات تحتل مكاناً هاماً خصوصاً فى الفصول الثلاثة الأخيرة من الاعترافات حيث نجد القديس أوغسطين يثير مشكلات الخلق ، والزمان ، وقدم العالم ، وطبيعة الله ، والملائكة... الخ . وسنحاول – فيما يلى – أن نقدم للقارئ خلاصة سريعة لأهم ما ورد فى اعترافات القديس أوغسطين .

١ – الكتاب الأول

يبدأ أوغسطين اعترافاته بالحديث عن عظمة الله ، وعمق محبته ، وضآلة الموجود البشرى ، فيقول إن الإنسان قد خُلِقَ لله ، « وإن النفس البشرية لتظل قلقة حائرة حتى ترتاح فى الله » ويتوقف أوغسطين طويلاً عند مرحلة « طفولته المبكرة » ، لكى يحدثنا عما اعتاد الناس تسميته باسم « براءة الطفل فى المهد » ، معقباً على هذا الزعم بقوله إن الطفولة نفسها لا تخلو من خطيئة ، مادام الإنسان لابد من أن يخطئ فى حق الله ، حتى ولو كانت حياته يوماً واحداً على الأرض ! وأوغسطين هنا ينسب إلى الأطفال رذائل كثيرة كالجشع ، والغيرة ، والعناد ، وقلة الصبر ، لكى يؤيد النظرية المسيحية القائلة بالخطيئة الأصلية . ومعنى هذا أن براءة الأطفال المزعومة إنما هى – فى رأى أوغسطين – مجرد مظهر لضعف تكوينهم ونقص أعضائهم ، دون أن يكون هناك ما يشهد حقاً ببراءة نفوسهم أو طهارة ضمائرهم ! ولكن كان أوغسطين يعترف بأنه لا يتذكر الكثير عن أيام طفولته الأولى ، إلا أننا نراه يحدثنا عن نزوات الطفولة وسقطاتها وشتى مظاهر ضعفها ، وكأن لسان حاله يقول : « إن الطفل ماهو إلا مذنب صغير » ! ويمضى أوغسطين فى حديثه عن طفولته ، فيروى لنا بعض الملاحظات السيكولوجية الهامة عن طريقة تعلم الطفل للكلام ، كما يقص علينا بعض الصعوبات التى اصطدم بها فى بداية حياته الدراسة . وأوغسطين يعترف صراحة بأنه لا يتذكر حياة المدرسة بارتياح بالغ ، فقد كان من عادة المعلمين وقتئذ إنزال العقوبات الصارمة بالتلاميذ ، فضلاً عن أنه هو نفسه لم يكن يدرك فائدة الدروس التى كان يتلقاها ، هذا علاوة على ميله الشديد إلى اللعب واللهو ... وعلى الرغم من نصائح والديه ، وإرشادات معلميه ، فقد كان أوغسطين يجد صعوبة كبرى فى قهر نفسه على مواصلة الدراسة ، خصوصاً وأنه كان يضيق ذرعاً بحياة الضغط والقسر ، فلم يكن من السهل عليه أن يكون تلميذاً طيعاً سلس القياد . وعلى الرغم من أن أوغسطين كان يبغض اللغة اليونانية بصفة خاصة ، فضلاً عن أنه لم يكن يميل إلى الأساطير والخرافات ، إلا أنه قد برع منذ نعومة أظفاره فى حفظ الأشعار اللاتينية والتعبير عنها بالنثر البليغ . وهو يروى لنا فى الكتاب الأول من اعترافاته كيف طغى الاهتمام بالبلاغة وحسن التعبير عنده على كل اهتمام آخر ، فلم يكن يحفل بالاعتبارات الأخلاقية ، وإنما كان مثله الأعلى هو التفوق على الآخرين ، وإرضاء ميله إلى حب الظهور ، والانتصار على رفاقه (حتى ولو كان ذلك عن طريق الغش !) . ولئن كان أوغسطين يعترف فى خاتمة هذا الفصل الأول بأن الله قد وهبه الكثير من الاستعدادات الجسمية والمواهب العقلية ، إلا أنه يقر فى الوقت نفسه بأنه لم يكن يحسن فى طفولته الأولى استخدام تلك القدرات الجسمية والعقلية ، ومن ثم فإننا نراه يقول عن نفسه إنه كان « طفلا صغيراً ، ومذنباً كبيراً » !

٢ — الكتاب الثانى

يتعرض أوغسطين فى هذا الفصل لدراسة مرحلة المراهقة ، فيروى لنا بالتفصيل شتى الأزمات النفسية التى اجتازها ، كما يسهب فى وصف نزوات طيشه وتهوّره خلال تلك الفترة العاصفة من فترات حياته . وقد ذكر لنا أوغسطين فى هذا الفصل كيف انساقت نفسه للمفاسد والشهوات ، وكيف استسلم جسده للأهواء والملذات ، على الرغم من كل ما كانت توجهه إليه أمّه من نصائح وإرشادات . وأوغسطين يقرر هنا أنه كان يرفض كل نصائح أمه، لمجرد أنها قد صدرت عن امرأة ، دون أن يعلم أن الله نفسه هو الذى كان يكلّمه على لسان تلك المرأة . وأما أصدقاء السوء الذين تعرف بهم فى هذا الطور فما كان أكثرهم ، وما كان أشد تأثيرهم فى نفسه ، خصوصاً فى فترة العطلة التى قضاها إلى جوار والديه . وأوغسطين يروى لنا قصة سرقة جماعية اشترك فيها مع بعض الرفاق : فقد مضوا جميعاً بعد منتصف الليل إلى حديقة مجاورة كان بها شجرة كمثرى محمّلة بالأثمار ، وراح الجميع يحركون الشجرة بعنف حتى يتساقط جناها وقد حملوا من تلك الفاكهة الشيء الكثير ، ولكنهم لم يفعلوا به شيئاً ، وإنما مضوا فألقوا به إلى الخنازير ! ... ولم تكن تلك الثمار جذابة اللون أو حلوة الطعم ، وإنما كانت لذة الأكل من الشيء المحرم الممنوع هى التى أضفت على تلك الثمار من عذوبتها ما جعل أولئك الرفاق يجدون فيها طعما مستعذباً حلو المذاق ! ويُعقّب أوغسطين على هذه القصة بقوله إن حُب الشرّ الذى تسلّط على نفوس هؤلاء الصغار هو الذى حدا بهم إلى ارتكاب هذه السرقة،لا لشيء إلاّ لكى يلحقوا الأذى بالآخرين ! وأوغسطين يقرر هنا أنه كما أن المرء قلما يضحك بمفرده ، فان المرء قلّما يستعذب الخطيئة بمفرده ! وهو يقول لنا إنه لو كان بمفرده ، لما فكر فى ارتكاب تلك السرقة . ولكن « صحبة السوء » هى التى سولت له الاشتراك فى هذه الجريمة ، دون أن تكون له فى ذلك أدنى مصلحة أو أقل فائدة ! « ويكفى — بين رفاق السوء — أن يصيح الواحد منهم فى الآخرين : « هلموا بنا نرتكب هذا الشرّ » ، لكى يستحى الواحد منهم من حيائه ! » (الكتاب الثانى ، الفقرة ١٧) .

٣ — الكتاب الثالث

يحدثنا أوغسطين فى هذا الفصل عن حياته فى قرطاجنة من سنّ السابعة عشرة إلى سنّ التاسعة عشرة . وهو يروى لنا فى مستّهل حديثه كيف كانت نفسه فى تلك الآونة متعطشة للحبّ ، لدرجة أنه كان يسعى جاهداً فى سبيل الحصول على موضوع لحبّه ، وكأنما هو قد كان يحبّ الحب نفسه ! ثم يستطرد أوغسطين فيحدثنا عن ولَعه بالمسرح ، وحرصه على البحث عن الانفعالات النفسية الحادة ، ممّا كان يدفعه إلى مشاهدة المسرحيات العنيفة التى كانت تهيّج عواطفه وتثير لواعج قلبه . وأوغسطين يهمّ هنا بتحليل مضمون أمثال هذه الانفعالات الجمالية ، لكى يكشف لنا عن السرّ فى إقبال الناس على المسرحيات المؤثرة التى تستدرّ دموعهم وتحرك كوامن مشاعرهم ... ثم ينتقل أوغسطين إلى الحديث عن حياته الدراسية فى تلك الآونة ، فيبيّن لنا كيف أنه كان يتقدم فى دراسته ، على الرغم من انصرافه إلى الكثير من المغامرات الغرامية . وهو يروى لنا قصة اطلاعه على محاورة شيشرون المسماة باسم « هورطنسيوس Hortensius » ، وهى تلك المحاورة التى كانت تنطوى على دفاع حارّ عن الفلسفة بوصفها بحثاً عن الحكمة . ولكنه يعترف بأنه لم يستطع فى تلك الفترة أن يفيد الكثير من قراءته للكتاب المقدس ، لأنه لم ينجح فى تفهّم مضمون الكثير من عبارات التوراة . ثم كان التقاء أوغسطين بالنزعة المانوية ، فقد وجد فيلسوفنا لدى جماعة

المانويين إشباعاً لرغبته النظرية فى المعرفة ، وإرضاء لنزوعه العملىّ نحو اللذة . وكان المانويّون يفسّرون الشر بأنه أصل من أصول الكون ، فضلا عن أنهم كانوا يقولون باستحالة التخلص منه ، فلم يتردد أوغسطين فى التسليم بهذه النظرية التى كان فيها تبرير كاف لمسلكه الشهوانى الفاجز ! ويمضى أوغسطين فى شرحه للأسباب التى دفعته إلى اعتناق المانوية ، لكى يتخلّص إلى القول بأنه لم يكن يعرف أن الله باطنٌ فى نفسه أكثر مما هو نفسه باطن فى ذاته ، وأن الشرّ ليس إلا سَلْب محض أو مجرد عَدَم للخير ... الخ . وفى نهاية هذا الفصل ، يحدثنا أوغسطين عن والدته سونيكا Monique التى كانت تصلّى بحرارة من أجله ، طالبة من الله أن يكتب لابنها « الخلاص » ، فرآها الأسقف وهى تذرف الدمع مدراراً ، فما كان منه سوى أن ابتدرها بقوله : « اذهبى إلى حال سبيلك — يا سيدتى — وليباركك الله ، فإنه لمن المستحيل أن يهلك ابنُ هذه الدموع .. ! وهكذا كان فى تنبّؤ ذلك الأسقف إيذانٌ بما سوف يصير إليه أوغسطين من بعد ...

٤ — الكتاب الرابع

يروى لنا أوغسطين فى هذا الفصل تاريخ حياته ابتداء من سن التاسعة عشرة حتّى سن الثامنة والعشرين. وهو يذكر لنا أنه قضى تسعة أعوام بأكملها ظل خلالها متمسكا بالنزعة المانوية ، لدرجة أنه كان يحاول استمالة الآخرين إلى هذا المذهب ، وإقناعهم بصحة مبادئه الفلسفية . وقد اعترف أوغسطين بأنه قد وجد فى علوم التنجيم — إبان تلك الفترة — دراسات مشوقة ولكنه لم يلبث أن انصرف عنها ، بعد أن تحقق من كذب كثير من تنبوءات المنجمين ! ومن الأحداث الهامة التى يسردها علينا أوغسطين فى هذا الفصل حادثة وفاة صديق له كان قد تعلق به منذ الطفولة فلما فقده أظلمت الدنيا فى عينيه ، واتشح كل ماحوله برداء الموت ! وقد وصف لنا أوغسطين حالته النفسية الأليمة بعد موت صديقه ، فكشف لنا بذلك عن صلة الحب بالموت ، وبين لنا كيف انهارت آماله جميعها بوفاةذلك الصديق العزيز الذى كان منه بمثابة « نصفه الآخر » ! ثم ينتقل القديس أوغسطين إلى الحديث عن مؤلفاته الأولى إبان تلك الفترة المتقدمة من حياته ، فيقول لنا إنه ألف كتاباً عالج فيه مشكلة الجمال ، ألا وهو كتاب « الجميل والملائم » الذى لايعرف هونفسه فى أى ظروف اختفى تماماً من مكتبته . وأوغسطين يتساءل فى هذا الكتاب عن ماهية « الجميل » ، ولكى لايلبث أن يُعرّفه بقوله « إنه الشئ السار الذى يروقنا بذاته » ، فى حين أن « الملائم » هو « ذلك الشئ الذى لايروقنا إلا لتكيفه مع شئ آخر .. » . كذلك يروى لنا أوغسطين فى هذا الفصل أيضاً أنه قرأ كتاب أرسطو فى « المقولات العشر » ، ولكنه لم يفد كثيراً من قراءته ، لأنه ظن أنه يستطيع أن يطبق على الله نفسه بعض هذه المقولات ، وكأن الله جوهر مشروط بعظمه أوجلاله ! وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر الكتب الأخرى التى قرأها حول فن القول ، أو فن الحديث ، أو علم الأعداد ، أوعلم الهندسة ، أو فن الموسيقى (أوما إلى ذلك من مؤلفات فى الفنون الحرة) فإنه لم يستطع أن يفيد منها الشئ الكثير ، خصوصاً فيما يتعلق بالتصوّر الصحيح للجوهر الإلهى ..

٥ — الكتاب الخامس

أما فى هذا الفصل الجديد — الذى تدور معظم أحداثه فى السنة التاسعة والعشرين من عُمر القديس أوغسطين — فإننا نطالع بالتفصيل قصةانفصال أوغسطين عن المانويين ، خصوصاً بعد أن استمع إلى أحاديث زعيمهم فاوستوس Faustus الذى كان قد قدم إلى قرطاجنة للدفاع عن آراء المدرسة المانوية . وقد

أسهب أوغسطين فى الحديث عن تهافت « المانوية » من وجهة النظر العلمية الصرفة ، كما أعرب عن خيبة أمله لعجز كبير مفكرى المانوية عن الرد على أسئلته! والواقع أن كل ما كان يمتاز به فاوستوس لم يكن يزيد عن ضرب من الفصاحة أو البراعة اللفظية ، فى حين أن أوغسطين كان ينتظر منه أن يفسر له تلك الأساطير المانوية العديدة عن السماء والكواكب والشمس والقمر.. الخ . وهكذا انكشف لأوغسطين — فيما يقول — جهل هؤلاء المانويين ، فلم يجد بدًّا من اطراح عقيدتهم ، خصوصاً بعد سفره إلى روما حيث وقع تحت تأثير بعض النزعات الارتيابية التى كان ينادى بها بعضُ الأكاديميين المحدثين . وانتقل أوغسطين بعد ذلك إلى ميلانو : فسمع هناك عن أسقف عظيم يُدعى القديس أمبروسيوس ، ودفعه حب الاستطلاع إلى التردد على الكنيسة للاستماع إلى عظات هذا الأسقف . وأوغسطين يعترف بأنه لم يهتم بالإنصات إلى أحاديث القديس أمبروسيوس إلا بسبب ما كان قد سمعه عنه من فصاحة وقوة بيان . ولكنه يقرر فى الوقت نفسه أنه لم يلبث أن شرع يتمعّن فى معانى أقاويله ، ويتأثر بمضمون أحاديثه ، خصوصاً وأن هذا القديس العظيم لم يكن يفسّر العهد القديم تفسيراً حرفياً ، وإنما كان يفسّره تفسيراً روحيًّا . وهكذا بدأ أوغسطين يفكر جدياً فى الانضمام إلى الكنيسة المسيحية ، وشرع يعدّ نفسه للدخول فى زمرة المؤمنين .

٦ — الكتاب السادس

يروى لنا القديس أوغسطين فى هذا الفصل كيف لحقت به أمه فى مدينة ميلانو ، وكيف كان سرورها عظيما حينما علمت أنه كان قد تخلى عن آرائه المانوية ، وأنه كان قد شرع يتأثر بعظات القديس أمبروسيوس وتعاليمه الروحية . وهو يذكر لنا أيضاً أن والدته كانت شديدة الإعجاب بهذا الأب الروحى الممتاز ، لدرجة أنها لم تتردد فى التخلى عن الكثير من عاداتها الدينية القديمة فى سبيل الخضوع لتعاليم أمبروسيوس . ولئن كان أوغسطين قد بقى بادئ ذى بدء متردداً أو خائفاً : لا يكاد يقوى على مواجهة هذا القديس أو التحدث إليه على انفراد ، إلا أنه كان يواصل الاستماع إلى تعاليمه وعظاته العامة ، فاستطاع أن يدرك كيف أن قصة الخلق هى قصة رمزية لا تؤخذ بظاهرها ، لأن « الحرف يَقْتُل ، وأما الروح فتُحْيِى » (على حد تعبير القديس بولس) . ويستطرد أوغسطين فيحدثنا عن أحلام السعادة التى كانت تراوده فى ذلك الحين ، ويصف لنا الآمال الكبرى التى كان يسعى نحو تحقيقها من وراء طموحه . ولكنه يروى لنا كيف استطاع أن يدرك عبث كل هذه الأحلام وبطلان كل تلك الآمال ، حينما فطن أخيراً إلى أنها كانت بعيدة كل البعد عن أن تكفل له « النجاة » ، أو أن تحقق له « الخلاص» . وكان لأوغسطين فى ذلك الوقت صديقان حميمان هما أليبيوس Alypius ونبريديوس Nébridius فكان يقضى معهما الساعات الطوال ، يتناقش معهما فى مسائل السعادة ، والخلاص ، وغاية المصير ، ومعنى الوجود البشرى ... الخ . وأوغسطين يهتم فى هذا الفصل بتحليل شخصية صديقه أليبوس ، فيحدثنا عن ولعه بالمسرح ، وحبّه لمشاهدة المصارعة ، كما يروى لنا قصة اتهام زائف كاد صديقه يقع ضحية لها ، لولا اكتشاف المجرم الحقيقى بطريق الصدفة البحتة . ولكن المهم أن أوغسطين قد وجد فى شخص أليبوس الصديق المخلص النزيه الذى كان يتمسك بالعدالة ، ولا يقبل فى عمله أى تراجع عما يعتقد أنه الحق ، لدرجة أنه رفض الكثير من فُرَص الإثراء فى سبيل احترام القانون . وأما نبريديوس ، فقد ترك منزله ووالديه وضيعته ، لكى يلحق بصديقه أوغسطين فى ميلانو ، وكان كل ما يقلق باله هو

الاشتراك مع صديقه فى طلب الحكمة والبحث عن الحقيقة . ولم يلبث الأصدقاء الثلاثة أن شرعوا يفكرون فى « السعادة » ، فكان أوغسطين أسرعهم إلى ربط السعادة بالحب ، لأنه كان يظن أن أحداً لا يستطيع الاستغناء عن معاشرة النساء . وكان أليبوس ينصح صديقه أوغسطين بعدم الزواج ، ولكن أوغسطين استطاع أن يقنع صديقه بأهمية تجربة « الارتباط العائلى » ، فكان أن أقدم صديقه على الزواج لمجرد رغبته فى تجربة « المعاشرة الزوجية » !... وأما أوغسطين نفسه فقد كانت أمه تريد أن تبحث له عن زوجة مناسبة ، فاختارت له فتاة صغيرة كان عليه أن ينتظرها عامين كاملين ، وكأنما هى كانت تريد أن تصون عفته بالتفكير فى الزواج ! ولكن شهوة أوغسطين العارمة لم تكن لتقوى على الانتظار ، فلم يلبث أوغسطين أن اتخذ له عشيقة بادلها حبا بحب ، وبذلك استكانت نفسه لعبودية اللذة ، وصح ما قاله هو نفسه عن نفسه من أنه لم يكن فى تلك الآونة سوى مجرد تلميذ مخلص لأبيقور !

٧ — الكتاب السابع

يتناول القديس أوغسطين فى هذا الفصل شرح الشكوك الميتافيزيقية التى كانت لاتزال تراوده حول حقيقة الجوهر الإلهى وطبيعة الشر ، ومدى المسئولية البشرية ... الخ . وهو يروى لنا فى هذا الفصل كيف تخلى نهائيا عن نظرته المادية إلى الجوهر الإلهى : وكيف شرع يفهم خيرية الله ، وصلة الشر بالحرية الإنسانية أو السقطة الأولى ... الخ . كذلك يسرد علينا أوغسطين بعض الخبرات الخاصة التى أدت به إلى رفض كل تنبؤات المنجمين وادعاءات القائلين بتأثير الأفلاك على مصير الإنسان ! ولكن المشكلة الكبرى التى ظلت تقض مضجع أوغسطين — طوال هذه الفترة — إنما كانت هى مشكلة « أصل الشر » ، فقد كان فكره مشغولاً بالتوفيق بين خيرية الله وقدرته المطلقة . ويستطرد أوغسطين فيحدثنا عن بعض كتب الأفلاطونيين المحدثين التى وقعت بين يديه ، ويقول لنا إنه وجد فى هذه الكتب الكثير من الحقائق الكبرى: لأنه قرأ فيها « أنه فى البدء كان « الكلمة » : Logos وأن الكلمة كان فى الله ، وأن الكلمة كان هو الله ، وأن كل شىء به قد كان ، وأنه بغيره لم يكن شىء مما كان ... » ولقد قرأ أوغسطين أيضاً فى هذه الكتب « أن الكلمة أو اللوغوس لم يولد من لحم أو دم أو مشيئة بشر ، بل من الله . وأما أن الكلمة قد صار جسداً ، وحل بيننا ، فهذا مالم يجده فى هذه الكتب مطلقاً . » . وأوغسطين يعترف بأنه قد وجد عند الأفلاطونيين المحدثين حقيقة شبيهة بما ورد فى إنجيل يوحنا عن أزلية « الكلمة » ، ولكنه لم يجد عندهم السبيل العملى إلى إدراك تلك الحقيقة أو السير على هديها فى حياته الأخلاقية . وهو — بلاشك — قد أخذ أيضاً عن الأفلاطونيين المحدثين قولهم بأن الشر عدم أو سلب محض . ولكنه لم يستطيع أن يقنع ببعض الفلسفات النظرية أو الآراء الميتافيزيقية عن الحقيقة الإلهية ، أو اللوغوس ، أو أصل الشر ، فإنه لم يكن ينشد المعرفة النظرية الصرفة : بل كان ينشد أيضاً سبيلا عملياً يقتاده إلى « النجاة » . ومن هنا فإننا نراه يعترف صراحة بأن كل هذه المكاسب العقلية لم تستطع أن تشبع نهمه الروحى ، مادام الخير الأسمى الذى يمكن أن يكفل لنا السعادة إنما يتوقف أولا وأخيراً على توجيه الإرادة توجيهاً صحيحاً نحو المحبة الإلهية . وأوغسطين يلاحظ — فى هذا الصدد — أن كتب الفلاسفة لا تخلو من كبرياء عقلية أوصلف عقلى ، فى حين أننا نلمس فى كتابات رجل مثل القديس بولس تواضعاً روحيا لا نظير له عند غيره من كبار حكماء الإنسانية . وربما كان هذا هو السبب فى انصراف القديس أوغسطين إلى مطالعة رسائل القديس بولس بلهفة وشغف

زائدين ، خصوصاً وأن هذه الرسائل تفيض بالحديث عن ضعف الإنسان ، وعجز « الإنسان الروحى » الباطن فينا عن مقاومة « الإنسان الجسدى » الخاضع لشهوة أعضائنا الجسمية ... الخ. وأوغسطين يهتف مع القديس بولس (فى ختام هـذا الفصل) قائلاً : « ويحى أنا الإنسـان الشقى ! من ينقذنى من جسدى هذا : جسد الموت : ؟ » . وهكذا نراه يعلّق خلاصه على اللطف الإلهى أو النعمة الإلهية ، واثقاً من أن إرادة الإنسان الضعيفة هيهات أن تكفى وحـدها لإنقاذه من براثن الخطيئة ...

٨ — الكتاب الثامن

يروى لنا أوغسطين فى هذا الفصل أهم الأحداث التى وقعت له فى العام الثانى والثلاثين من عمره ، فيبيّن لنا كيف أن اللطف الإلهى قد شاء له أن يسمع عن توبة الكثيرين ممن ظلوا أمداً طويلا سادرين فى غيّهم ، وكأن الله قد أراد أن يضع بين يدى « عَبْدِه أوغسطين » أمثلة صالحة يستطيع أن يقتدى بها . ولعل من هذا القبيل مثلا ما سمعه أوغسطين من الأب سمبليقيانوس Simplicianus عن توبة أحد مشاهير الخطباء الرومان،ألا وهو ڤكتوريانوس Victorianus الذى طالما علّم أبناء النبلاء الرومان تعاليم الوثنية الغاشمة ، ولكنه انتهى فى خاتمة المطاف إلى اعتناق المسيحية ، ولم يتردد فى إشهار تحوّله الدينى على مرأى من سائر معارفه من أهل روما ! وقد كان لهذه القصة أثر كبير على نفسيّة أوغسطين ، فكان يتحرق شوقاً لتكريس حياته كلها لله ؛ ولكنه مع ذلك ظل موثقاً إلى عاداته السيئة القديمة ، فلم يكن ليقوى على تحرير إرادته من عبودية الخطيئة ! وأوغسطين يروى لنا أيضاً أنه سمع من أحد أصدقائه الافريقيّين الذين قدموا لزيارته فى ميلانو (وكان يُدْعَى پونطيقيانوس Ponticianus روايات كثيرة مؤثّرة عن قداسة الراهب المصرى القديس أنطونيوس ، فكان لهذه الروايات أثر بالغ على سلوك أوغسطين (وسلوك صديقه الحميم أليپوس) . وهكذا تهيأت نفس أوغسطين لقبول التوبة ، ولم يَبْقَ عليه سوى أن يخمد أصوات الشرّ فى قلبه ، لكى يقهر إرادته على الامتثال للنداء الإلهىّ . وقد أسهب أوغسطين فى وصف حالة الصراع النفسىّ التى كان يعانيها فى تلك الفترة ، فقدم لنا تحليلات رائعة لحالة « ضعف الإرادة » ، ووصف لنا ببراعة هائلة كيف أن الجسم يمتثل للنفس حينما تأمره ، وأما النفس فانها كثيراً ما تعصى أوامر إرادتها الخاصة ، وكأنمـا هى عاجزة عن إطاعة نفسها ! ... وأخيراً حانت لحظة التوبة ، فسمع أوغسطين صوت طفل يغنى قائلا : « خذ واقرأ » ، واعتبر هذا الصوت بمثابة نداء إلهى يدعوه إلى قراءة الكتاب المقدس ... ولم يلبث أوغسطين — كما سبق لنا أن بينّا عند الحديث عن حياته — أن فتح الكتاب المقدس على صفحات القديس بولس التى يدعو فيها المؤمنين إلى الانصراف عن حياة الشهوة والخلاعة وملذات الجسد ، من أجل العمل على الاستغراق فى حياة القداسة والبرّ والتقوى . وجرى أوغسطين — بصحبة صديقه أليپوس — لكى يعلن النبأ على والدته الحزينة ، فكانت فرحة مونيكا باهتداء ابنها فرحة مزدوجة : لأنها شعرت بأن ولدها الضالّ قد عاد أخيراً إلى أحضان المحبة الإلهية ، كما أنها رأت حلمها يتحقق فأدركت أن الله قد قبل دموعها واستجاب صلاتها !

٩ — الكتاب التاسع

تدور أحداث هذا الفصل غداة توبة أوغسطين ، وكان قد بلغ من العمر حوالى ثلاث وثلاثين سنة ، فنرى أوغسطين يقلع نهائياً عن تعليم مهنة الخطابة ، متعللا ببعض الأسباب الصحية ، ثم نراه يعتكف قليلا

فى الريف لكى يستعد لتقبل نعمة « العماد » . ولم يلبث أوغسطين أن عاد إلى ميلانو ، لكى يتلقى طقس العماد على يد القديس أمبروسيوس ، وبذلك اكتملت توبته ، وصار عضواً فى الكنيسة المسيحية (هو وصديقه أليبوس ، وابنه غير الشرعىّ أديوداتوس Adeodatus) وأوغسطين يروى لنا أحاديث روحية عميقة دارت بينه وبين أمّه مونيكا ، فيذكر لنا كيف تبادلا الحديث عن حياة الجسد وحياة الروح ، وحنين النفس البشرية إلى الاستغراق فى الله ، ولذة الانطلاق إلى السماء ، وعذوبة الحياة الأبدية بعد الموت . . . الخ . وهو يقول لنا إن أمه كانت تحس إحساساً غامضاً بقرب نهايتها ، فكانت تجد لذة كبرى فى أن تتحدث معه عن تلك الأمجاد السماوية المرتقبة « التى لم ترها عين ، ولم تسمع بها أذن ، ولم تخطر يوماً على قلب بشر » . ولم تكد تمضى خمسة أيام على هذه الأحاديث ، حتى فاجأ المرض والدة القديس ، فلازمت الفراش بضعة أيام فى شبه غيبوبة ، إلى أن وافتها المنية فى السادسة والخمسين من عمرها . وعلى الرغم من أن حزن أوغسطين على وفاة والدته قد فاق كل حد ، إلا أنه كان يشعر بأن وفاة هذه السيدة البارة لم يكن سوى مجرد انتقال مؤقت . وقد خفف من وقع الصدمة على نفس أوغسطين أن هذه الوفاة لم تحدث إلا بعد أن اطمأنت نفس مونيكا على خلاص ابنها . وهكذا رقدت تلك القديسة الطاهرة مطمئنة مستريحة البال ؛ وحق لأوغسطين أن يطلب لنفسها الرحمة ، مبتهلا إلى الله أن يُسكنها جنات الخُلد .

١٠ — الكتاب العاشر

أمّا وقد فرغ أوغسطين — فى الفصول السابقة — من الحديث عن حياته قبل العماد ، فإننا سنراه فى هذا الفصل يحدثنا عن معرفته لله ، ومحبته له ، ورغبته فى أن يشاركه الآخرون هذا الحب وتلك المعرفة . وأوغسطين يقرر هنا أنه لكى يعرف الإنسان نفسه ، فلا بد له من علم إلهىّ يكشف له عن أغوار قلبه . ومن هنا فإن أوغسطين يمضى فى البحث عن الله ، لكى يبين لنا أن الله لا يختلط بالطبيعة ، وأنه لا سبيل لنا إلى معرفته اللهم إلا إذا تجاوزنا الحياة العضوية وعلونا على الطبيعة المحسوسة . ثم يتساءل أوغسطين عن الملكة التى نستطيع عن طريقها أن نعرف الله ، فنراه يتوقف طويلا عند ملكة « الذاكرة » التى وجد فيها خير معبر عن الثراء الباطن فى صميم حياتنا الشعوريّة . وليس فى وسعنا — بطبيعة الحال — أن نسهب فى شرح أنواع الذاكرة التى يتحدث عنها أوغسطين (من حسية ، وعقلية ، وعاطفية وغير ذلك) ، وإنما حسبنا أن نقول إن أوغسطين هنا يقدم لنا تحليلات سيكولوجية ممتازة فى موضوع « الذاكرة والنسيان » ممّا قد لا نجد له نظيراً من بعد اللهم إلا عند برجسون . والسر فى اهتمام أوغسطين بالذاكرة انه يريد يبيّن لنا أنّنا ما كنا لنَبْحَثَ عن الله ، لو لم نكن قد وجدناه من قبل ! فالله موجود فى باطن ذاكرتنا ، وهو موجود على صورة فكرة رئيسية هامة من أفكار الإنسان ، ألا وهى « فكرة السعادة » ، أو « النزوع نحو السعادة » . والواقع أننا جميعاً نتمنى السعادة ، ونعمل جاهدين فى سبيل الوصول إليها . ولكنْ هيهات لنا أن نظفر « بالسعادة » اللهم إلا فى الله ، فما السعادة إلا تلك الغبطة التى نستشعرها فى نفوسنا حين نصل إلى « الحق » ، وما « الحق » إلا الله نفسه ! وإذن فان القديس أوغسطين حينما يقرر أن الله كامن فى « الذاكرة » إنما يعنى أن الله هو ذلك « الحق » أو تلك « الحقيقة » التى هيهات للفكر المُسْتَبْصر أن ينساها أو يتناساها . ولكنْ لا موضع للتساؤل عن ذلك الجزء المعيّن الذى يشغله الله فى داخل الذاكرة ، فان مثل هذا التساؤل قد يوحى بأن فى الذاكرة أجزاء مستقلة منفصلة بعضها عن البعض الآخر ! ومهما وقع فى ظن الانسان أن هناك مسافة

تفصله عن الله ، فان الحقيقة الإلهية لا بد من أن تظل حقيقة كلية شاملة تطوى فى ثناياها كل شيء . وإن الله ليجيب على كل استفهام يتصاعد إليه من قلب البشر، ولكن الذين يستمعون إلى الجواب الإلهى قلة نادرة ! وما أتعس بنى البشر : فانهم أحرص على أن يسمعوا من الله ما يريدون ، منهم على أن يريدوا ما يسمعون منه ! وهذا هو السبب فى أنهم قلّما يعرفون كيف يستمعون إلى الصوت الإلهى ، أو كيف يفهمون المقاصد الإلهية السامية . ثم يستطرد القديس أوغسطين فيصف لنا حالته النفسية فى الفترة التى كان يسجل فيها اعترافاته ، ويقرر أن الحياة — فى رأيه — لا تخرج عن كونها سلسلة مستمرة من التجارب أو البلايا ، وأنه لولا عناية الله ولطفه بنا لهلك كل من على وجه الأرض ! ويمضى أوغسطين فى وصف الشهوات المختلفة التى طالما وقع البشر ضحية لها ، فيحدثنا عن شهوة الجسد ، وشهوة الطعام والشراب ، وشهوة الشم ، وشهوة السمع وشهوة العيون ، وتعظم المعيشة ..الخ ومن طريف مابرد على لسان أوغسطين — فى هذا الصدد — إرجاعه جميع الشهوات إلى « شهوة العين» نظراً لما للبصر من أهمية بالغة فى حياة الانسان . ويختم أوغسطين هذا الفصل بالحديث عن تفاهة « الاكتفاء الذاتى» ؛ وبطلان كل « رضاء عن النفس » ، لكى يؤكد ضرورة التمسك بيسوع المسيح : « الوسيط الحقيقى بيننا وبين الله » .

١١ — الكتاب الحادى عشر

يُعد هذا الفصل من أهم فصول « الاعترافات» : فان المؤلف يتعرض فيه لدراسة مشكلة الزمان، وخلق العالم ، وعلاقة الزمان بالنفس الانسانية . . الخ وأوغسطين يبدأ بعبارة التوراة التى تقول انه « فى البدء خلق الله السموات والأرض » ؛ فيقول إن التوراة تجعل للمخلوقات « بداية » . ولما كان الزمان فى جوهره تغيراً وصيرورة ، فان الزمان نفسه لابد أيضاً من أن يكون مخلوقاً . ومعنى هذا أن الزمان لا يمكن أن يكون أزليا مادام مثله كمثل باقى المخلوقات الأخرى من حيث كونه مبتدئاً . وأما إذا ساءلنا المانويُّون قائلين : « ماذا كان الله يفعل قبل خلقه للسموات والأرض ؟ » فاننا لن نستطيع أن نجيبهم بقولنا : « إنه لم يكن يصنع شيئاً » ، فان هذا سيستتبعه بالضرورة أن نتساءل عن السبب الذى من أجله لم يستمر الله على تلك الحالة فى الزمان التالى : إذ لو افترضنا أن مرجحاً قد استجد عليه ، لتعين ألا يكون الله أزليا . ولكن الواقع أن إرادة الله قديمة كائنة قبل كل حدوث : إذ لو ظهر فى الجوهر الإلهى شئ لم يكن فيه لوجب أن نسلب عنه صفة الأزلية وإذن فان إرادة الله قديمة ، ومفعولها هو المتعلق بالزمان وليس بالنسبة إلى الله « قبل » و « بعد » ، نظراً لأن الله هو الذى يحدد الماضى والمستقبل ، دون أن يخرج هو نفسه عن ثبات أزليته وأوغسطين يقرر أن الله قد خلق كل شئ ، وأنه لا موضع للحديث عما كان يفعله الله « قبل » الخلق لأنه ليس ثمة « شئ » قبل الخليقة . ولو جاز أن يكون الله قد صنع « شيئاً» قبل قيامه بعملية الخلق ، لكان هذا الشيء حادثاً مخلوقاً — كغيره من الأشياء الأخرى — ولكانت هناك « خليقة » قبل الخلق ! ولا موضع للتعجب من أن يكون الله قد ظل « عاطلا » من كل عمل خلال أزمنة عديدة سبقت حادثة الخلق ، لأنه لا يجوز الحديث عن أزمنة انقضت ، قبل أن يكون الله قد خلق الزمان وأوجد الأجيال ! وبعبارة أخرى ، لا موضع للحديث عن «زمان » قبل أن يكون الله قد خلق الزمان ! وهكذا نرى أن أوغسطين يقرر أن الله لم يخلق العالم فحسب بل هو قد خلق الزمان أيضاً . ولو قلنا بأنه ليس ثمة « زمان » قبل الخلق ، فلن يكون ثمة موضع للتساؤل عما كان الله يفعله « حينئذ » لأنه حيث لا زمان ، فلا مجال للتحدث عن أى « حين » !

ثم يمضي أوغسطين في حديثه عن « الزمان » فيحاول أن يبين لنا أن « الماضي » زمان قد انقضى فلم يعد له وجود ، و« المستقبل » زمان لم يحن بعد فلا وجود له الآن ، و « الحاضر » نقطة تلاقي الماضي والمستقبل فهو زمان لا وجود له ! ولكننا مع ذلك نقيس الزمان ونصفه بالطول أو القصر ، فما هو هذا الذي نقيسه ؟ ... الواقع أننا نجد في النفس مقياس الزمان : لأن ما نقيسه بالنسبة إلى الماضي إنما هو « حاضر هذا الماضي » في النفس ، وما نقيسه بالنسبة إلى المستقبل إنما هو « حاضر هذا المستقبل » في النفس ، وما نقيسه بالنسبة إلى الحاضر إنما هو « حاضر هذا الحاضر » في النفس . و«الماضي» حاضر في النفس على صورة «ذاكرة» ، في حين أن «المستقبل» حاضر فيها على صورة «توقع» ، و«الحاضر» حاضر فيها على صورة « انتباه » أو « عيان مباشر » . وهكذا نرى أن أوغسطين يجعل وجود الزمان واستمراره من عمل النفس التي تتذكر وتسترجع ، أو تنتظر وتتوقع ، أو تنتبه وتستجمع .

١٢ — الكتاب الثاني عشر

يواصل أوغسطين في هذا الفصل الحديث عن مشكلة الخلق ، فنراه يتوقف طويلا عند الفصول الأولى من سفر التكوين لكي يفسرها تفسيراً رمزيًّا... حقاً لقد ورد في سفر التكوين أن الله قد خلق السماء والأرض في ستة أيام متوالية ، ولكننا لن نستطيع أن نأخذ هذه النصوص على ظاهرها ، وكأننا بصدد «أيام» حقيقية قد جاءت متعاقبة ، أو كأن الفعل الإلهي قد اقتضى زماناً معيناً ؛ بل ينبغي أن نقرر أن عملية « الخلق » قد تمت في لحظة واحدة ، دون أن يقتضي ذلك أي تعاقب زمني . وما جاءت رواية التوراة على هذا النحو إلا لكي تناسب ضعف عقولنا وقصور تخيلنا ، بدليل قول الكتاب : « إن الله قد استراح في اليوم السابع » (أي كف عن الخلق) ، وهو تعبير لا يلائم إلا الصانع البشرى الذى يتعب بعد قيامه بعمل شاق أو جهد مضني ! وليس مثل الله كمثل الصانع البشري الذي يستعين بجسم ما في صناعة جسم آخر ، وإنما الله هو خالق كل شيء ، حتى تلك المادة التي استعملها في خلقه للسماء والأرض . « وإلا ، فأنّى لشيء لم تخلقه أنت أن يوجد ، ما دام شيء لا يمكن أن يوجد إلا إذا كنت أنت نفسك موجوداً ؟ ولكنك قلت : لتكن الأشياء ! فكانت الأشياء ، وبكلمتك أنت خلقتها ... » . وأوغسطين يسهب في شرح فكرة « الخلق من العدم » ، لكي يبين لنا أن المادة التي تحدث عنها سفر التكوين هي نفسها من خلق الله . وهو يفسر كلمة « الأرض » بأنها المادة العارية من الصورة تماماً ، بينما نراه يفسر « السماء » بأنها مادة روحية مكتملة الصورة (وهي المادة التي صنعت منها الملائكة) ! ولكن الله لم يخلق المادة أولا ، ثم عاد فأكسبها صوراً متعددة من بعد ، بل ينبغي أن نقرر أن خلق المادة لم يسبق خلق الصور في ترتيب الزمان ، بل في ترتيب العلية فقط . ومعنى هذا أن الله قد خلق المادة والصور في وقت واحد ، أو هو قد خلق المادة مشبعة بطائفة من الصور . وأوغسطين ينسب إلى « المادة » أدنى ضرب من ضروب الحياة ، فيقول إنها أبعد الموجودات عن الجوهر الإلهي . حقاً إن المادة « شيء » ، ولكنها أقرب الأشياء إلى « العدم » أو « اللاوجود » . وأما كلمة « البدء » التي وردت في سفر التكوين فهي لا تعني بداية الزمان ، بل مبدأ جميع الأشياء ، ألا وهو اللوغوس أو « الكلمة » ... وليس في وسعنا — بطبيعة الحال — أن نأتي في هذه العجالة القصيرة على كل آراء أوغسطين في تفسير عبارات التوراة ، وإنما حسبنا أن نقول إن أوغسطين يعترف هنا بإمكان تأويل عبارات موسى الواردة في سفر التكوين على أنحاء متعددة ؛ ولكنه يقرر أن من المستحيل أخذ تلك العبارات بحرفيتها ، وكأن الله هو

مجرد صانع بشرى يستخدم ما بين يديه من موادّ فى صناعة جسمين كبيرين : أحدهما جسم علوى هو السماء ، والآخر جسم سفلىّ هو الأرض ! ...

١٣ — الكتاب الثالث عشر

يظهر فى هذا الفصل تأثر أوغسطين بفلسفة أفلاطون فاننا نراه يقرر معه أنّه « لما كان الله خيراً وبريئاً من كل حسَد ، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهة به على قدر الامكان » . وأوغسطين يحمل ما ورد فى سفر التكوين على هذا المعنى فيقول « إن الله قد نظر إلى كل ماخلقه ، فرأى أن ذلك حسن . والله قدخلق الأشياء كلها بكلمته ، وهو لم يخلقها إلا لأنها حسنة » . ومادام الشر سلباً أو عدماً محضاً ، فان كل مافى الوجود مظهر من مظاهر خيرية لله ، دون أن يكون ثمةموضع للقول بوجود نقص أو تصدُّع أو انحلال فى أى عمل من أعمال الخلق الإلهى . وأوغسطين يتوقف عند الآيات الأولى من سفر التكوين لكى يُثبت لنا أنها تنطوى على فكرة « التثليث » إذ ترد فيها كلمة «الله» وكلمة « البدء » ، وكلمة « الروح » وهو يحاول أن يقرب هذه الفكرة إلى أذهان قرائه فيحدثهم عن « وحدة » النفس البشرية التى تقوم على « الوجود » و « المعرفة » و » الإرادة » .. « إننى أوجد ، وأعرف وأريد ، أو أنا موجود من شأنه أنه يعرف ويريد . وأنا أعرف أننى أوجد وأريد . وأنا أريد أن أوجد وأعرف .. وهذه المظاهر الثلاثة تكوّن حياةً واحدةً غير منقسمة ، إذ نحن هنا بصدد وجود واحد ، وعقل واحد ، وماهية واحدة ، أو نحن بصدد تمايز لاينطوى مع ذلك على أى انفصال » (ك ١٣ : ف ١١) . ثم يعرج أوغسطين على قصة الخلق فيفسرها تفسيراً صوفيا رمزيّا ، وكأنما هى تنطوى على مجموعة من «المعادلات التشبيهية » التى لا بد من فك رموزها . فالفلك (مثلاً) هو الكتاب المقدس ، والمياه الموجودة فوق سطح الفَلك هى الملائكة ، والمياه المُرة هى العالم ، والأرض اليابسة هى الخبر ، والزواحف ذات النفوس الحية هى الأسرار المقدسة ، والطيور التى تطير على سطح الأرض هى رسل الكلمة الإلهية ، والنفس الحية التى تولّدها الأرض هى النفس المسيحية الحقة ...الخ . وأوغسطين يشرح لنا بالتفصيل كيف يتسنى لنا أن نرقى من هذه « الأمارات الحسية » أو « الرموز المادية » إلى دلالاتها المعنوية أو معانيها الروحية . وهو يدافع عن طريقته الخاصة فى فض هذه الشفرات أو الرموز فيقول إن الكثير منها قد يبدو غامضاً أو متناقضاً لو فُهِم على وجهه الظاهرى . وقد يكون من الطريف أن يرجع القارئ إلى هذا الفصل الأخير من فصول « الاعترافات » ، لكى يتعقب هذا التفسير الرمزى لقصة الخلق على نحو ما تصورها أوغسطين . ولكن المهم فى نظرنا هو ما نجده لدى أوغسطين من رد فعل روحى واضح ضد شتّى النزعات المانوية المادية فى تفسير عملية الخلق . فالمانويون مثلا لم يكونوا ينسبون إلى الله خلق سائر الموجودات ، كما أنهم كانوا يقولون بوجود نقص أو « شر » فى الخليقة ، فضلاً عن أنهم كانوا ينكررن مبدأ « الانسجام الكلى » . وأما عند أوغسطين فان الخليقة (فى جزئياتها ومجموعها) حسنة خصوصاً وقد ورد فى التوراة أن الله قد استحسن ماصنعت يداه سبع مرات . ولكن هذا الاستحسان لم يتم فى الزمان (كما قد يتبادر إلى أذهاننا لأول وهلة) وإنما تكلم الله بصيغة الزمان ، حتى نفهم مقصده الإلهى وفقاً لطبيعتنا الزمانية القاصرة . وهذا هو السبب فى قول الكتاب عن الله « انه استراح فى اليوم السابع » ، فى حين أن الله هو الفاعلية الأزلية الأبدية التى لاتعرف التعب أو الاعياء ! ولكن الله أيضاً هو الراحة الأزلية والثبات المطلق ، فلابد للنفس البشرية القلقة المعذبة من أن تحقق وجودها على الأرض لكى ترتاح أخيراً

فى الله !.. وهكذا نجد أن الكلمة النهائية فى اعترافات القديس أوغسطين إنما هى للراحة الأبدية فى أحضان الله

٥ — الأثر الخالد لكتاب « الاعترافات » فى تراث الإنسانية

إذا كان النقّاد الأدبيّون قد أجمعوا على اعتبار « اعترافات » القديس أوغسطين تحفة نادرة فى تاريخ « التراجم الذاتية » فما ذلك لما تضمنته من تحليلات سيكولوجية دقيقة فحسب ، وإنما لأنها قد انطوت أيضاً على « عمل فنى » متكامل تفضى بدايته إلى نهايته بطريقة فنية متوافقة . وقد سبق لنا أن لاحظنا ما اتسمت به اعترافات أوغسطين من صراحة ، وإخلاص ، ونزاهة ، ودقة تحليل . ولكننا لو قارنا هذه الاعترافات (مثلاً) باعترافات چان چاك روسّو ، لوجدنا أن أوغسطين لم يبلغ فى اعترافاته حدّ الوقاحة الفجة كما فعل الكاتب الفرنسىّ الذى لم يجد أدنى حرج فى أن يروى على قارئه أفضح المسائل الجنسية ! حقاً إن أوغسطين لم يُخْفِ عن الناس الكثير من مخازيه الأخلاقية ومثالبه الشخصية : ولكنه مع ذلك قد عرض كل هذه الفضائح بأسلوب التائب النادم الذى يتحسّر على عُمْق الهاوية التى انحدر إليها ! وإذا كنا نجد فى كثير من « التراجم الذاتية » دفاعاً عن النفس ، وافتياتاً على الآخرين ، فإننا لا نكاد نلمح لدى القديس أوغسطين أىّ تجنٍّ على أية شخصية من الشخصيات التى ورد ذكرها فى اعترافاته . وآية ذلك أن أوغسطين قد حدثنا عن والديه ، وبعض أصدقائه من أمثال ألِيبيُوس ونبريديوس ؛ كما حدثنا أيضاً عن الأسقف المانوى فاوستوس والقديس أمبروسيوس أسقف ميلانو ، ولكنه فى كل هذه الأحاديث إنما كان يحلّل الشخصيات التى يتعرّض لدراستها بأمانة ونزاهة ودقة ملاحظة ، دون أن يتحامل عليها أو يسخر منها أو يدافع عن نفسه على حسابها ! ولم يقتصر أوغسطين فى اعترافاته على سرد بعض الأحداث الخارجية أو الوقائع التاريخية — كما فعل بعض أصحاب التراجم الذاتية — وإنما هو قد حلّل لنا أدقّ حالاته النفسية وأعمق أزماته الروحية ، فكانت اعترافاتهُ بذلك بمثابة تعبير حىّ عن « أوديسّة » النفس القلقة المعذبة فى بحثها عن « الخلاص » أو « النجاة » . وإذا كان الكثيرون من أصحاب « التراجم الذاتية » — من أمثال رينان وكيركجارد وغيرهما — قد حاولوا السير على نهج أوغسطين ، فما ذلك إلا لأنهم قد وجدوا فى اعترافاته سيمفونية روحية تعبّر عن مدّ النفس وجَزْرها ، فى هُداها وضلالها . والحق أن أوغسطين لم يكن مجرد أديب يسرد علينا أحداث حياته بلغة عاطفية حماسية عامرة بالقوة والبيان ، وإنما كان أيضاً فناناً صادقاً مرهف الحسّ لا يفوته أى ظل من ظلال الواقع ، ولا تغيب عنه أية خبيئة من خبايا النفس . وهذا هو السبب فى أن اعترافاته قد لاقت منذ البداية نجاحاً منقطع النظير ، بدليل ما رواهُ لنا بعض المؤرّخين من أن الكثيرين كانوا يبحثون عنها باهتمام بالغ ، حتى فى حياة صاحبها نفسه . ولئن كان البعض قد عاب على أوغسطين كثرة التجائه إلى التحسينات اللفظية ، والأساليب الخطابية ، والتشبيهات المجازية ، إلا أن من المؤكد أن هذا الطابع الأدبىّ الذى اتسمت به اعترافات أوغسطين لا ينقلها عن نطاق « الحقيقة » إلى نطاق « الشعر » ، بل هو يجعل منها «ملحمة روحيّة» يمتزج فيها الإيمانُ الحارُ بالتعبير الدافىء ، ويتعانق فيها الحسّ المرهف مع الفكر النفّاذ . وإذا كان الشاعر الألمانى الكبير جيته قد أطلق على ترجمته الذاتية اسم « الشعر والحقيقة » ، فربما كان فى وسعنا أن نطلق على اعترافات القديس أوغسطين اسم « شعر الحقيقة » ! ولكننا هنا بإزاء « شعر » يَدِقُّ حتى ليكاد يستحيل

إلى « فلسفة » ، وحقيقة تتسامى حتى لتكاد تستحيل إلى « إشراق صوفى » ! .

٦ — مختارات من « الاعترافات »

ا — يتحدث أوغسطين عن جريمة السرقة التى اقترفها فى سنّ السادسة عشرة ، بصحبة بعض رفاق السوء فيقول : « ولكنّ ، وا أسفاه ! ما الذى حبّبك إلى نفسى أيّتها السرقة ، جريمتى الليلية الخبيثة فى العام السادس عشر من عمرى ؟ إنك لم تكونى جميلة إذ معاذ الله أن تكون السرقة جميلة ! أستغفر الله ! فما أنت بشىء حقيقى ، حتى أوجه إليك الحديث على هذا النحو ! حقا لقد كانت تلك الفاكهة التى سرقناها فاكهة جميلة ، ما دمت أنت ياإلهى الذى خلقتها ، وأنت الجمال الذى لا نظير له ، خالق كل شىء ، الإله الصالح ، الخير الأسمى وخيرى الحقيقى . . . أجل ، لقد كانت تلك الثمار جميلةً بحق ، ولكننى أؤكدّلك أن قلبى المسكين لم يكن يشتهيها فى كثير أو قليل ، فقد كان عندنا ماهو خير منها ألف مرة وإذن فأنا ماقطفتُ تلك الثمار إلّا لمجرد السرقة : بدليل أنى ماكدتُ أقطفها حتى بادرتُ إلى رميها ! فماتذوقته منها إنما هو طعم الخطيئة وحدها ، وقد وجدتُ لذة كبرى فى التمتع بذلك المذاق . وإذا كانت قطعة صغيرة من تلك الفاكهة قد عرفت طريقها إلى فمى ، فما كان لها أى مذاق عندى اللهم إلاّ مذاق خطيئتى !

والآن ، ياربّ وإلهى ، إننى لأتساءل عما أغوانى باقتراف هذه السرقة ... إنها لم تكن تنطوى — بلاشك — على أى ضرب من ضروب الجمال ... فما الذى حبّب إلى نفسى مثل هذا الفعل الشائن ؟ أترانى قد أردتُ أن أحاكى الحرية الإلهية ، ولكنْ بطريقة إجرامية معكوسة ؟ أترانى قد وجدتُ لذة كبرى فى أن أخرج على القانون عن طريق الاحتيال ، لأننى لم أكُنْ لأستطيع مخالفته بالقوة ؟ أجل ، لقد كنتُ مستعبداً ذليلاً ، فأردتُ أن أتظاهر بالحرية ، ومن ثمّ فقد أقدمتُ على اقتراف المحظور : دون خشية أو حياء ، وكأنى كنتُ أريد أن أحاكى القدرة الإلهية المطلقة ، فجاءت محاكاتى مهزلة سخيفة غاشمة ! ... » (ك ٢ : ف ١٢ ، ١٤) .

ب — كان لأوغسطين صديق عزيز عليه اختطفه الموتُ فى صباه ، فكتب أوغسطين يصف لنا حالته النفسية عقب تلك الوفاة : « ... لقد اظلم قلبى لفرط ما ألمّ به من أسى ، كما اتشح برداء الموت كل ماكنت أنظر إليه من حولى . وهكذا صار وطنى مقرّاً موحشاً لا أستطيع البقاء به ، وأصبح بيت أبى مكاناً مفزعاً لا أملك المكوث فيه ، وأضحى كل ما كان مشاعاً مشتركاً بيننا مثار عذاب أليم لنفسى فى وحدتها القاسية ... لقد كانت عيناى تبحثان عنه فى كل مكان ، ولكنّ شيئا لم يكن ليستطيع أن يهدينى إلى طريقه ، فأصبحت أبغض سائر الأشياء ، لأنها لم تعد تستطيع أن ترشدنى إليه ، ولأن شيئا منها لم يعد يستطيع أن يقول لى : « تمهّل قليلا ، فإنه سوف يعود إليك » ، كما كان يحدث إبان محياه حينما كان يغيب عنى إلى حين . وهكذا أصبحتُ مشكلة كبرى بالنسبة إلى نفسى : أسائل نفسى لِمَ هى حزينة كل هذا الحزن ، ولماذا تقض مضجعى على هذا النحو المزعج ، فلا تكاد تحير جواباً ، لأنها هى نفسها لاتدرى من أمرها شيئا ! وحينما كنتُ أقول لها — بحق — : « ألا فلتضعى رجاءك فى الله » ، لم تكن لتستطيع الإنصات إلىّ أو الاستجابة لى : لأن ذلك الصديق العزيز الذى اختطفه الموت من بين أحضانها كان أحق عندها وأفضل من كل تلك الخيالات التى كان يُطلب إليها أن تضع رجاءها فيها ... وأما الدموع فقد كانت هى عزائى الوحيد فى مصابى ، لأن قلبى المعذب بفقد صديقه أصبح يستعذبها إلى حد التلذذ بصحبتها ، وكأنما هى صديقى الراحل نفسه » !

ويمضي القديس أوغسطين في وصف ألمه لفقد صديقه فيقول : « لقد أصبحتُ أعجب كيف ظل الباقون من البشر الفانين على قيد الحياة ، بينما هو قد طواه الموت ، وهو الذى آثرته بحبى ، وكأن قدكُتب له الخلود من دون البشر أجمعين ! وزادت دهشتى حين وجدتنى أنا أيضاً أعيش بعد موته ، وأنا الذى كنت منه بمثابة نفسه الأخرى ! وما أصدق البعض حين يقول : إن صديقى هو النصف الآخر منى ،فاننى كنتُ أشعر حقا بأن نفسى ونفس صديقى لم تكونا إلا نفساً واحدة فى جسدين ! وهكذا أصبحتْ الحياةُ بالنسبة إلىّ عبئاً ثقيلا لا يطاق ، لأننى لم أكن أريد أن أعيش بشطر واحد فقط من وجودى ..... » (ك٤: ف ٤، ٦، ٧) .

حـ ــ يصف لنا أوغسطين الجوهر الإلهى وكيف أنه متمايز بالضرورة عن الطبيعة فيقول : « سألتُ الأرض فأجابت : « لست أنا إلهك » ، وهكذا أيضاً أجابنى كل ماعلى سطحها . سألتُ البحر وأعماقه وما فيه من زواحف وأحياء ، فأجابتنى كلها : « لسنا نحن الإله الذى تنشده ، بل ابحث فيما فوقنا » . سألتُ النسيم العليل ، والعاصفة العاتية ، والهواء بما فيه من سُكان ، فأجابتنى جميعاً : « لقد أخطأ انكسيمانس فما نحن بإلهك » . سألتُ السماء ، والشمس والقمر والنجوم ، فأجابتنى كلها : « ونحن أيضاً لسنا بالإله الذى تبحث عنه » . وعندئذ توجهتُ إلى جميع الكائنات التى تحيط بمنافذ حواسى الجسدية وقلتُ لها : « إذا كنت أنت لست الإله الذى أبحث عنه ، إذن فخبرينى أين هو ، أوحدثينى على الأقل عنـــه » فصاحت كلها بصوت واحد قوى : « إنه هو الذى صنعنا » ! (ك١٠: ف٩) .

د ــ وهذه فقرة أخرى من الفقرات المشهورة الواردة فى الاعترافات ، وأوغسطين يتحدث فيها عن حالته الروحية فى الفترة التى كان يحرر فيها ترجمتــه الذاتية فنراه يقول : « بعد لأى ماأحببتك يا الهى ! ماذا أقول ؟ أستغفر الله ! بل لقد كنت أنت باطناً فى أعماق نفسى ؛ بينما كنتُ أنا خارجاً عن ذاتى ! وهناك فى الخارج ــ كنتُ أبحث عنك ، فكنت أتمرّغ ــ بصورتى الدميمة الشائهة ــ فوق مخلوقاتك الجميلة ! لقد كنت أنت معى ، وأما أنا فإننى لم أكن معك : لأننى كنتُ منصرفاً عنك تحت تأثير أشياء ماكانت لتوجد لو لم تكن قد وُجدتْ فيك ! ولكنك ناديتنى فصك صوتُك سمعى الثقيل ، وسطعت أمامى ، فبدّد نورُك ظلمات بصرى الكفيف ، ونشرت عبيرك مسكاً فواحاً ، فتنسمتُــه وفتحتُ رئتى ، وهأنذا الآن أتنهد من أجلك ، بعد أن تذوقتك فاشتهيتُ مذاقك ، واستمرأتك فزاد عطشى إليك . والآن وقد مستنى نعمتك ، فانى أتحرق شوقاً للتنعم بذلك السلم العميق الذى تمنحه لنا » (ك١٠: ف ٣٨) .

هـ ــ يهتم القديس أوغسطين فى الكتاب الحادى عشر من اعترافاته بمشكلة الزمان ، فنراه يبسط الحديث فى أقسام الزمان ، وعلاقتها بالنفس ومدى إمكان قياسها ... الخ . وفيما يلى بعض العبارات القليلة التى وردت فى خاتمة هذا الحديث المسهب عن الزمان : « ... إن ما يبدو لى الآن واضحـــاً بيناً هو أنه لا المستقبل ولا الماضى بموجودين . وتبعاً لذلك فإنه لا يحق لنا أن نقول إن هناك ثلاثة أزمنة ؛ ألا وهى الماضى والحاضر والمستقبل ؛ بل ربما كان الأصح أن نقول إن هناك ثلاثة أزمنة ، ألا وهى حاضر الماضى ، وحاضر الحاضر ، وحاضر المستقبل . وهذه الأنحاء الثلاثة من الزمان إنما توجد فى ذهننا وحده ، لا فى أى موضع آخر . وحاضر الأشياء الماضية إنمـــا هو الذاكرة ، وحاضر الأشياء الحاضرة إنما هو العيان المباشر ، فى حين أن حاضر الأشياء المستقبلة إنما هو الانتظار أو التوقع . ولو جازَ لى اســـتعمال هذه

التعبيرات ، لَسلَّمْتُ بأن هناك ثلاثة أزمنة . أجل فإن هناك — بهذا المعنى — أزمنة ثلاثة بالفعل .

وأما إذا استمر الناس على القول بأن هناك أزمنة ثلاثة ، ألا وهى الماضى ، والحاضر ، والمستقبل ، فأنا لَنْ أرى مانعاً من ذلك ، ما دام هذا الاستعمال الخاطىء قد جرى مجرى العادة . ولما كانت المسألة قليلة الجدوى ، فإننى لن أكترث بمعارضتها أو نقدها ، ولكنْ على شرط أن يفهم المرء ما يقوله ، فلا يقع فى ظنه مثلا أن المستقبل موجود من ذى قبل ، أو أن الماضى ما زال موجوداً بعد . وإنه لمن النادر أن يتكلم الناس كلاماً دقيقاً صحيحاً ، فإن التعبيرات التى درجنا على استعمالها هى دائماً أبداً خالية من كل دقة أو ضبط . ولكننى أحسب أن القارىء لا بد من أن يكون قد أدرك ما أردتُ أن أقوله . (ك ١١ : ف ٢٦) .

ثم يعرّج أوغسطين على مشكلة قياس الزمان ، فيحاول أن يثبت لنا أننا نجد فى النفس مقياس الزمان. وهو يقول فى ذلك : « أيّها الذهن : إننى لا أقيس الزمان إلا فيك ... فان الانطباعات التى تتركها فيك الأشياء المنقضية تظل باقية بعد انتهائها ، وأنا أقيس هذه الانطباعات أثناء حضورها ، لا الأشياء التى أحدثتها وأصبحت فى حكم الماضى . وإذن فإننى حينما أقيس الزمان إنما أقيس هذه الانطباعات الحاضرة ... وحينما نقيس فترة صمت أو سكون ، فنقول عنها إنها استغرقت من الزمن قدر ما استغرقه هذا الصوت ، ألسنا نتصور — فى هذه الحالة — عن طريق الانتباه ، أن هذا الصوت ما زال يرنّ : فنحاول أن نقيس الزمان الذى استغرقه رنينه ، حتى نتمكن عن هذا السبيل من أن نحدّد لحظات السكون والمدة التى استغرقتها فى الزمان ؟ إن المرء قد يتلو بفكره — دون أن يحدث صوتاً مسموعاً بلسانه وشفتيه — قصيدةً أو أبياتاً من الشعر أو خطبة أو حديثاً ، فيدرك مع ذلك النسب الموجودة بين أجزاء القصيدة أو الخطبة، ويقدّر العلاقة المتبادلة القائمة بين مددها الزمنية ، وكأنما هو يتلوها بصوت مسموع سواء بسواء . وحينما يريد المرء أن يحدث صوتاً محدّد الطول ، فإنه قد يعمد إلى تحديد طوله فى ذهنه أولا ، بأن يتأمّل فى سكون تلك المدة التى يمكن أن يستغرقها ، مستعيناً فى ذلك بذاكرته التى تعى حساب الأطوال الزمانية، لكى لا يلبث بعد ذلك أن يحدث الصوت الذى أراد إحداثه ، فتخرج ذبذباته مساوية تماماً لما قد حدّده لها فى ذهنه من قبل — ولكنْ كيف يمكن أن يَنْقُصَ المستقبل أو أن يُسْتَنْفَد ، فى حين أنه لم يوجد بعد ؟ وكيف يمكن أن يَتْرى الماضى ، فى حين أنه لم يَعُدْ موجوداً ؟ أليس السبب فى ذلك أن هذه المظاهر جميعاً إنما تتعاقب وتتواجد فى النفس على صورة عمليات ثلاث ، ألا وهى: التوقع ، والانتباه ، والتذكر ؟ ألسنا نلاحظ أن موضوع التوقع يمرّ أمام الانتباه لكى لا يلبث أن يستحيل إلى ذكرى ؟ .. » (ك ١١ : ٣٦ ، ٣٧) .

جيتا

بقلم
الأستاذ محمد إسماعيل الندوى
مدرس اللغة الأردية بمدرسة الألسن العليا

الحضارة الهندية من أقدم حضارات العالم وفلسفتها من أعرق الفلسفات، وديانتها من أكثر الديانات أتباعاً إذ يدين بها أكثر من أربعمائة مليون من البشر ويملك أبناء هذه الديانة من الكتب الدينية والفلسفية والأدبية ما يضارع أعظم الكتب العالمية الأصيلة ذات القيمة العظيمة. ولسنا هنا بصدد دراسة هذه الكتب جميعاً، بل إنما نقوم بجولة يسيرة حول كتاب من الكتب الدينية فحسب إذ أن الوقت لا يتسع لدراستها جميعاً. وقد آثرنا أن تكون دراستنا هذه لكتاب جيتا الذى يصف العقائد الدينية ومراحل تطور الفكر الدينى للهندوكيين.

وفى المرحلة الأولى للحياة الفكرية لدى الهندوكيين نجد عدداً من الكتب تسمى « ڤيدا » وأخصها ذكراً « رج ڤيدا » (Reg Veda) وآثر ڤيدا (Atharveda) و « ياجور ڤيدا » (Yajuvveda). أما الأول — وهو « رج ڤيدا » — فهو من أقدم الكتب قاطبة، وهو الذى يصف الحياة الاجتماعية الأولى لطائفة الآريين الهنود، وحياتهم البدوية، وآرائهم البسيطة فى الله وفى الكون والإنسان » وقد ألف هذا الكتاب فى سنة ٣٠٠٠ ق.م تقريباً. وقد سمى المؤرخون العهد الذى يبتدئ من هذا التاريخ إلى سنة ١٥٠٠ ق.م[1] بعصر ڤيدا.

ثم يبتدئ عصر يوبانيشاد (Upanishad) الذى ينتهى فى القرن الخامس قبل الميلاد وليس هذا العهد فى الحقيقة إلا امتداداً لعصر ڤيدا، حيث نجد الحياة الفكرية للهندوكيين تسير مع موكب الروحية طوراً ومع الإلحاد والبعد عن القيم المعنوية طوراً آخر. ففى هذه المرحلة الخطيرة من الحياة الفكرية حيث تصادمت الفلسفة الدينية مع نزعات متضاربة وأفكار مضطربة ظهرت حركة دينية لبعث روح جديدة فى الفكر الهندوكى على يد « كرشن » أعظم شخصية أسطورية شهدها التاريخ الهندوكى. لقد سجل كتاب « جيتا » ما ورد على لسانه من أفكار وفلسفة ومناقشات تحتل مكان الصدارة من حيث التفكير والأصالة، وتضارع أعظم الفلسفات العالمية التى استفاد منها الملايين فيما بعد. ففى الحقيقة أن كتاب « بها جاوات جيتا » (Bhagavat-Gita) الذى يطلق عليه اختصارا جيتا منتزع من كتاب مها بهارتا Maha Bharata أكبر ملحمة للحروب الدينية الأسطورية التى دارت رحاها حوالى سنة ٩٥٠ ق.م. وقد نشبت هذه الحروب بين ملوك أسرة واحدة انشقت إلى قسمين فانضم الهنود كلهم من أمرائهم ووزرائهم وشعبهم إلى طرف يؤيدونه وينصرونه ويعطفون عليه فى حين انحاز

(١) Philosophy of India by Dr. Radha Khirishna, p. 17.

«كرشن» وهو من كبار الأبطال الهنود إلى طرف آخر يزعمه «أرجن».

ويشتمل جيتا على ١٨ باباً من ملحمة مها بهارتا (أى من باب ٢٥ إلى ٤٢). ويعتبر مها بهـارتا (Maha Bharata) من هذه الناحية أقدم ملحمة عرفها التاريخ. وهى تصور المعارك التى دارت بين باندڤاس (Pandvas) وكاراڤاس (Karavas) وهما طرفان مع أن كلهم أخوة وأعمامهم. فالأخوة وأزواج أخواتهم كانوا فى جانب وأعمامهم فى جانب آخر. هجم كاراڤاس وصحبه على عائلة باندڤاس وقتلوهم وشردوهم واستولوا على ممتلكاتهم وأحرقوا أثاثهم وحاولوا قتل من بقى منهم بالسم. وبهذا ذهبت قوتهم واندثرت آثارهم وطمست معالمهم إلى الأبد. ولذلك سمى «جيتا» الفاتحين الغزاة «أتاتاييناه (Atatayinah)» أى الطغاة البغاة المعتدون.

وهذا الكتاب فى الحقيقة عبارة عن المحادثات والمناقشات التى دارت بين «كرشن» و «ارجن» — وهو الآخر من أبطال الهندوكيين مثل كرشن — يبتدىء أول باب لهذا الكتاب بحديث عن نتائج هذه المعارك الدموية ويقال: إن سنجايا (Sanjaya) — أحد رجال الهندوكيين آنذاك — حكى هذه المحادثة لرجل آخر يدعى «دهرتارستا» (Dhartavastra) بعد عشرة أيام فقط من انتهاء المعركة وادعى أنه سمعها من أبطال الملحمة أنفسهم. وذكر مؤلف آخر لكتابه بهسما پارڤا (Bhisma parva) فى الباب الثانى من كتابه أن ڤياساً (Vyasa) أثر فى روح سنجايا (Sanjaya) ومنحه قوة معنوية استطاع بها أن يشاهد ميدان الحرب عن كثب ويرى الواقع بعينيه ويسمع المحادثة بأذنيه ويحكيها للناس.

لقد راودت الشكوك كثيراً من الناقدين فى صحة انتساب هذه المحادثة إلى كل من «كرشن» و «ارجن» بدليل استحالة حدوث حوار طويل دار فى سبعمائة أمر من الأمور وهما لم يزالا فى ميدان المعركة لأن مثل هذه المعركة الدامية لا تتيح الفرصة لمثل هذه المحادثة، كما أن الناقدين لا يتفقون على إيراد النقاش فى سبعمائة أمر، فذهبت طائفة منهم إلى أنهما لم يتحدثا إلا فى مائة أمر، وطائفة ثانية ذهبت إلى حصر المسائل التى دار فيها النقاش فى ٣٦ مسألة، وفريق ثالث ذهب إلى أنهما لم يتحدثا إلا فى ١٨ أمراً بينما ذهبت طائفة رابعة إلى إيراد سبعة أمور فقط. وهذه الطائفة الأخيرة التى ذهبت إلى أن المحادثة بين كرشن وارجن لم تجر إلا فى سبعة أمور ترى أن المتأخرين هم الذين أضافوا اليها فيما بعد إضافات كثيرة حتى أصبحت مجموعة كبيرة تشتمل على ١٨ باباً. وأيضاً يرى بعضهم أن الحوار لم يحدث بالمرة ولكن مؤلف مهابهارتا عرض هذه المعارك فى هذه الصورة البديعة والأبيات الغنائية الجميلة التى تستولى على مجامع القلوب وتأسر النفوس ليحث الناس على التمسك بالمبادىء الدينية.

وقال الباحث الهندوكى الكبير «تلك» الذى يعتبر من كبار المتخصصين فى دراسة «جيتا» إن من أراد الاستفادة من تعاليم «جيتا» ومبادئه الروحية لا يلتفت إلى جانبه الشكلى ولا يخوض فى معارك النقاش حول شخصية كرشن وارجن ومحادثاتهما ومشاهدة «سنجايا» بعيونه الروحية للحوادث، ولا يلتفت إلى شىء يتعلق بالبحث عن صدق هذه الأسطورة. لأن هذه الأبيات لم يقلها أحد من هؤلاء الأبطال المذكورين إنما قالها «ڤياساً»[1] (Vyasa).

وذكر المهاتما غاندى الذى عاج هذا الموضوع فى إحدى مقالاته: «إن الشخصيات الواردة فى «مها بهارتا» لا يمكن لنا القول فيها على وجه التأكيد أنها شخصيات تاريخية حقيقية، ولكن الهدف الأساسى فيها العبرة والموعظة وإبراز المبادىء السامية[2]».

---

(١) Gita Rahasya by B.G. Tilak.

(٢) The selected writings of Mahatma Gandhi.

وكتاب جيتا يفوق إخوته « ڤيدا » و « يوبانيشاد » من نواحى عديدة . لأنه يشرح العقائد الهندوكية شرحاً وافياً . ومن المعروف أن عقيدة التناسخ من أهم وأقدم العقائد الهندوكية ، وهى تتضح بأبرز معالمها فى جيتا. ولذلك قال غاندى[1] فى مقالته عن جيتا : إنه يعطى الانسان الطموح إلى الله . لأن الإنسان لا يستريح ولا يطمئن إلا إذا استطاع أن يتمثل بمظهر الله ولا يمكن له التشابه به تشابهاً كلياً . وبهذا تتحقق رغباته التى تختلج فى صدره،وهذا ما نعبر عنه بالادراك النفسى . ولا شك أن مؤلف جيتا لم يفصح لنا عن هذه الغاية بكلمات واضحة ولكنه مهّد لنا السبيل لكى نصل بجهودنا إلى تلك الغاية العظمى . وهذا ما فهمته من دراستى لنصوص جيتا وعباراته .

ويبدو لنا من قراءة الباب ٢ : ٤٢ من « جيتا » أن الهنود فى ذلك الحين كانوا يؤمنون بـ « ڤيدا » إيماناً قوياً إلى درجة أن كل ماسوى «ڤيدا» لم يكن ينال لديهم أى اهتمام، وكانوا يستهدفون من ذلك دخول الجنة والتمتع بما فيها من الملذات والنعيم . وهذا الكلام ينبهنا إلى أن عقيدة التناسخ فى ذهن الهنود لم تترسخ آنذاك بل بدأت تتكون عندهم هذه الفكرة ولم تظهر بأكمل وجهها . بل الجنة والتمتع بالملذات هى الفكرة الغالبة التى كانت تعلق فى أذهانهم . ثم ظهرت عقيدة التناسخ على لسان «كرشن» و « ارجن » على أكمل وجهها فى « جيتا » الذى تم تأليفه حوالى ١٥٠ ق.م تقريبا . وهنا ينبغى لنا أن نقف وقفة يسيرة حتى نتمكن من السير فى هذا التجوال العريض بين الأسفار الطويلة من البحث .

لقد أورد البيرونى : « كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية كذلك التناسخ علم النحلة الهندية. فمن لم ينتحله لم يك منها ولا يعد من جملتها[2] وكذلك أورد باحث هندوكى معاصر هو « سرى جى ديال كوئند فى كتابه « الآخرة والتناسخ » (باللغة الهندية) : « أن التناسخ عقيدة علقت فى أذهان الهندوكيين منذ أقدم العصور . والهند هى الأرض الأصيلة لها » . وبالبحث والتحقيق فى هذا الموضوع نجد أنها وجدت لدى الأمم الأخرى أيضاً منذ أقدم العصور ولكن فى ضوء الأدلة ليس من البعيد أبداً أن نحكم أنها هندية قدماً واصالة ، وقد يقال إنها وجدت لدى الفراعنة أيضاً منذ أقدم العصور وفى ذلك قول الدكتورة سهير القلماوى : « فاذا أضفنا أن عقيدة التناسخ التى توجد فى الهند من قديم الزمن وجدت أيضاً فى مصر عرفنا أهم عنصر عمل فى إيجاد قصص على ألسنة الحيوان منذ قديم الزمان . ذلك أن التناسخ يرى أن الروح الانسانى وهو الذى تعنى به البشرية وتعتقد أن كل ما خلق من أجله يمكن أن يسكن جسم حيوان ، واذن فهو يتصرف تصرفه. ولكنه فى الوقت نفسه روح انسانى فهو إذن يتكلم ويفكر ، وفى تصرفاته حياة يلذ للانسان أن يعرفها وأن يعرف عنها ، فيأتى القصاص ويشبع كما يشبع من قديم حب الاستطلاع هذ والخيال معه »[1] .

وإذا كان الأمر كذلك فان عقيدة التناسخ انتقلت إلى مصر عن طريق الهند ، لأن عقيدة الآخرة هى التى ظلت عقيدة خالدة لدى الفراعنة على مدى الدهر[2] .

وأيضاً يذكر البيرونى : « أن اليونانيين اتفقوا مع الهندوكيين فى عقيدة التناسخ وذهب سقراط إلى هذه النظرية[3] » .

ثم انتقلت عقيدة التناسخ الى ايران عن طريق الهند أيضاً وفى ذلك قول البيرونى : « وكان مانى (مؤسس الدين فى ايران) قد نفى إلى ايرانشهر (أى

---

(١) The Selected Writings of Mahatma Gandhi.

(٢) تحقيق ماللهند ص ٢٤ .

(١) ألف ليلة وليلة ص ١٩٩ .

(٢) تاريخ الحضارة المصرية ج ١ ص ٢١٥ (مطبوع فى وزارة الثقافة بالقاهرة)

(٣) تحقيق ما للهند ص ٢٨

إيران) فدخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلى نحلته (١) .

وفى العصر العباسى حين التقت الثقافتان الهندية والعربية انتحلت بعض الفرق الاسلامية هذه العقيدة مثل البيانية والجناحية والخطابية والراوندية والقدرية والنظامية[٢] ويرى البيرونى أن بعض المتصوفين المسلمين أيضاً ذهبوا إلى هذه العقيدة فى بعض معتقداتهم[٣] .

وعلى كل ، فقد ظهرت عقيدة التناسخ بأجلى مظاهرها فى جيتا ولا نرى تلك الظاهرة واضحة كل الوضوح فى « فيدا » وحتى البيرونى لم يستدل على وجود عقيدة التناسخ لدى الهندوكيين إلا بنصوص «جيتا» مثل قول « باسديو » لـ « أرجن » الذى يحرض به على القتال وهما بين الصفين : « إن كنت بالقضاء السابق . مومنا فاعلم أنهم ليسو ولا نحن معاً بميتين ولا ذاهبين ذهابا لارجوع معه . فان الأرواح غير مائتة ولا متغيرة وإنما تتردد فى الأبدان على تغاير الإنسان من الطفولة إلى الشباب والكهولة ثم الشيخوخة (٤) .

وكذلك نجد فى « جيتا » و « يوبانيشاد » أن التشبيهات بالبقرة وألبانها تتكرر بين حين وآخر مما أدى إلى الاجتذاب والشوق إليها فى اندفاع وإعجاب . ومن هنا بدأ الحب والتقدير والاعجاب بالبقرة لدى الهندوكيين الذى استمر حتى الآن . وهذه الظاهرة نجدها فى مصر القديمة أيضاً حين كان المصريون يقدسون البقرة بل أصبحت البقرة لديهم رمزاً لآلهة الحب والجمال والسماء[٥] . وبهذا نجد تقارباً فكريا وعاطفيا وعقائديا بين المصريين القدماء والهندوكيين . وإن لم نر أدلة قاطعة جلية تدل على التجاوب الفكرى والثقافى بين الأمتين فى هذه الآونة .

وهناك بعض الحقائق فى « جيتا » لا نجدها فى الكتب المماثلة له لدى الأمم الأخرى . وأول شئ فى هذا الصدد أن « جيتا » يصور الحياة الدينية فى عصره والعصور التى سبقته، ثم يوجه النقد إلى تلك الحياة التى لا تتلاءم مع الطبيعة البشرية والقوانين الإلهية فى نظر جيتا . وذلك أن عصر « يوبانيشاد » الذى بدأ قبل ظهور « جيتا » بسنين يصور لنا ظواهر متضادة وأفكاراً متضاربة ونزعات مختلفة لا يجمعها رباط ولا تتجمع فى نطاق ، بل مبعثرة ومشتتة مثل الحياة المادية التى لا علاقة لها بالأفكار والمبادئ الروحية وبجانبها نجد الحياة الدينية الزاهدة التى تنادى بالرهبانية والابتعاد عن زينة الدنيا وزخارفها كما ظهرت فى نفس هذا العصر بوادر « فلسفة اليوجا » التى بنيت عليها النزعات الصوفية فيما بعد ، كما ظهرت نزعات تعبر عن الحياة المتشائمة التى لا أمل فيها ولا أمانى ولا طموح[١] . وزد على ذلك الوثنية الغالبة وعبادة الأصنام . فجيتا يصور هذه المظاهر كلها كما يصور العبادات والطقوس الدينية والمظاهر العامة والمراسيم والتقاليد .

ومن الظواهر الوثنية والطقوس الموجودة فى عصر « جيتا » — كما يصورها لنا — أن عباداتهم كانت عبارة عن توزيع السمن وما يماثله من الأشياء وشرب نوع من العصير . وكانوا يعبدون الأصنام التى كانت بمثابة الآلهة واتخذوها ليتقربوا إلى الله زلفى . ولم يستهدفوا من ذلك إلا إرضاء آلهتهم حتى يتمتعوا بحياة سعيدة طيبة . والقرابين أيضاً ما كانوا يقدمونها للآلهة إلا لنفس هذه الأغراض . وكذلك كانت الزهـــور

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٤
(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٥٣
(٣) تحقيق ما للهند ص ٢٤
(٤) نفس المصدر السابق ص ٢٤
(٥) راجع مقالة الأستاذ نجيب ميخائيل فى تاريخ الحضارة المصرية ا : ٥١٧

(١) راجع هذه التفاصيل :
The Indian Philosophy, p. 67 and
The wonders that was India by Bashan, p. 141.

والأوراق والفواكه مما كانت تؤدى بها مراسيم العبادات وطقوسها . ونضيف إلى ذلك عقيدتهم فى العفاريت والأرواح واعتقـادهم فى الأوهام والخرافات ، وهذه الأسباب أيضاً دعتهم إلى تقديم القرابين .

وزد على ذلك ما يعطى جيتا من صورة صادقة للأحزاب والطوائف المختلفة والأفكار الغريبة المضادة لدعوة « جيتا » مما أدى به إلى مواجهة صعوبات كبيرة فى سبيل نشر دعوته وفلسفته ومباديه . لأنها كانت فى الحقيقة ثورة على كل ما كان شائعاً من الأفكار والنزعات والتقاليد البالية ، ودعوة جديدة تقوم على الأسس السليمة التى تتلاءم مع الظروف والبيئة .

وكان كرشن — أعظم شخصية ظهرت فى الهندوكيين — بطل هذه الدعوة كما يتجلى ذلك من دراسة « جيتا » . قال فيه وفى دعوته أعظم شاعر إسلامى فى الهند ، هو الدكتور محمد إقبال : «سيذكر التاريخ كرشن» إلى الأبد بغاية التقدير والاحترام إذ أن هذه الشخصية العظيمة نقدت فلسفة أمتها وبلادها الداعية إلى الحياة السلبية بأسلوب رائع ومنهج مشوق وعرفتهم أن العمل والجهود من العناصر الهامة فى الحياة ونواميس هذا الكون . فلا مناص منها لإنسان أبداً . فلا ينبغى للانسان أبداً أن يترك الدنيا كلها ويبتعد عنها ابتعاداً . فترك العمل فى الحقيقة لا يعنى سوى الاستغناء وعدم المبالاة بالنتائج التى تترتب على أعمال الإنسان وجهوده . وقد سلك نفس هذا الطريق بعده « سرى رامانج » أعظم زعيم هندوكى . ومما يؤسف له أن « سرى شنكر آتشارى »[1] الذى جاء أخيراً لم تعجبه هذه الفلسفة فرجع من جديد إلى الأفكار القديمة السلبية وزينها بثياب مزخرفة وديباج مذهب حتى تفانت فيها النفوس واجتذبت اليها القلوب وبهذا تلاشت تلك الجهود التى بذلها « كرشن » فى سبيل إبراز معالم الحياة الحقيقية وحرمت أمته من ثمار جهوده وكفاحه[1].

وعلى هذا الأساس يتحدث « جيتا » كثيراً عن الانسان وسعادته ونجاحه ويصور الحياة السعيدة والعبادة المطلوبة والمعرفة الحقيقية بأحسن صور يشبهها بدائرة الشمس التى تدور حولها الكواكب . والجسد الانسانى فى نظر « جيتا » وثيق الصلة بالسجن الذى يستطيع فيه الانسان (المسجون) الانطلاق إلى معرفة الله سبحانه . وقد عبرت عن نفس هذه الحقيقة — الأديان الأخرى بتشبيه القلب بالصومعة والمعبد ، وذلك بغية أن يبتعد الانسان عن الآثام ويتعود على الاخلاص ويتجه إلى الحصول على مرضاة الله خاضعاً اليه وخاشعاً . وليس معناه أبداً أن يترك الانسان دنياه ويزهد عن نعم الله وزينته ، بل يتمتع الانسان بهذه وتلك طبقاً للنواميس الالهية ومقتضياتها ولذلك يقول الزعيم الراحل «غاندى» صراحة :

«لم يدع « جيتا » أبداً إلى « بهاكتى »[2] بل يقول بكل قوة إن الانسان لن ينجح إلا بالعمل وإذا تكاسل أحد عن العمل ورغب بنفسه عن الدنيا فإنه سينتهى مع فنائها . فيضطر كل إنسان إلى العمل سواء رغب فيه أو لم يرغب فيه ، ويقصد بالعمل كل مهنة عملية وفكرية. فإذن يبرز هناك سؤال هام : كيف يتمكن الإنسان من النجاة والتحرر من الأغلال المادية الكثيفة إذا كان ماضيا فى مشاغله الدنيوية . وللإجابة على ذلك يقول « جيتا » : « امضوا فى أعمالكم دون نظر إلى الثمار لأن الإنسان إذا اعتمد عليها كليا فسوف يأخذه اليأس إذا واجه الفشل فيزهد عن جميع الأعمال والأشغال[3]».

---

(١) ولد عام ٧٨٨ م فى بلدة على ساحل مالابار فى جنوب الهند وتوفى عام ٨٢٠ م .

(١) راجع مقدمة إقبال على ديوانه : « أسرارخودى » (أى الأسرار الذاتية) الطبعة الأولى

(٢) الحياة الصوفية التى تدعو إلى الزهد والابتعاد عن الدنيا .

(٣) The Selected writtings of Mahatma Gandhi.

وفى الحقيقة أن « جيتا » يشير الى الجوهر أو الجذور التى يتخذها الانسان نبراساً له وهدفا فى حياته وهى المضى فى الجهاد والكفاح والعمل إلى أن يلفظ آخر أنفاسه. وبهذا كانت هذه التعاليم إضافة جديدة إلى الدين الهندوكى لم تعرف قبل « جيتا » . أما أهمسا (Ahimsa) وهو الصدق ، فكان معروفاً قديما ولكن « جيتا » قد شيد هذا الصرح المتين وأرساه على أسس متينة ومبادئ سامية مثل العمل وعدم التفانى فى الملذات وعدم المبالاة بالنتائج .

وبموجب هذه الأسس لم يقصر « جيتا » وظيفة الدين على العبادات فحسب — بل كما قال غاندى : « وسع آفاقه حتى كاد أن يشمل الحياة الإنسانية كلها دون أن يترك ناحية من نواحيها » . وإذا لم يهتم الإنسان بالأوامر الدينية ولم يستهدف مرضاة ربه فانه عصى ربه وانحرف عن دينه . لأن الأحكام الدينية دستور للحياة الانسانية يصون كيانها ويمنعها من الوقوع فى الملذات والمعاصى . وعلى هذا الأساس يحرم « جيتا » بشدة القتل والزنا والكذب :

وقد نشأت فى الهندوكية طبقات كثيرة فيما بعد من أهمها ذكرا « كساتا رياس » (Ksatariyas) وفاسياس (Vaisyas) وسودراس (Sudras) .

وقد ذكر البيرونى الذى عاصرها أنها نشأت على أساس التفرقة فى الدم والأرومة ، وأنها هى أوجه فارق كبير بين الإسلام والهندوكية . لأن الإسلام لا يفرق بين انسان وانسان إلا بالتقوى فى حين أنهم يفرقون بين بنى الانسان على أساس التفرقة العنصرية إذ أنهم قسموا الإنسان إلى أربع طبقات ، واعطوا للبراهمة المكانة الأولى لأنهم — فى زعمهم — خلقوا من رأس « براهم » ولذلك هم نقاوة الجنس وخيرة الانس عندهم . ثم « كشتر » الذين خلقوا بزعمهم — من مناكب « براهم » ثم عد البيرونى طبقات كبيرة وأحطهم شأناً من سموا « هادى » و « دوم » و « جندال » فهؤلاء بمثابة الخدم للطبقات الأولى [1] .

ومما يلفت نظرنا هنا أن الطوائف لم تكن توجد فى عصر « جيتا » بل كانت الأمة آنذاك متحدة وكل قبيلة كانت تحترم القبائل الأخرى كما تعززت بينهم العلاقات والمودة والصداقة عن طريق التزاوج والتناسل فلم تزعم قبيلة أبداً أنها أحسن من قبيلة أخرى أو أنها تنحدر من سلالة شريفة وغيرها من سلالة مرذولة ودنية .

ويدور فى خلدنا ونحن نتكلم عن « جيتا » والدين الهندوكى ما إذا كان دينهم مما أنزل الله عن طريق انبيائه ورسله وعما إذا كان الهند وكيون يعتقدون ذلك ؟ وللإجابة عن ذلك ذهب المفكرون مذاهب شتى ، فذهبت طائفة منهم إلى أنه ليس من المستبعد أبداً أن تكون هذه الكتب منزلة من عند الله وإن لم يمكن القول لذلك على سبيل القطع واليقين :

وقالت طائفة أخرى وعلى رأسهم غاندى : « إن مهمة جيتا لم تكن إلا إضافة بعض التعاليم والتعبيرات الحديثة إلى الدين الهندوكى لكى يساير هذا الدين ركب الحضارة والبيئة والظروف » . ثم أضاف قائلاً « فلا يذهب الظن بالقراء إلى أن هذه التجديدات والإضافات جديدة بحذافيرها ، بل إن مؤلف جيتا إنما عرضها بصورة أكثر وضوحاً مما كانت قبله وبأسلوب أنيق وزخارف بديعة من البيان والبلاغة . » وعلى هذا الأساس يعتقد غاندى أنه هو الآخر مجدد للدين الهندوكى كما هو شأن مؤلف جيتا ، لأن آراءه الحديثة وأفكاره الجديدة لم تكن توجد فى « جيتا » ولا فى كتاب من الكتب الهندوكية على الاطلاق ، بل إنه أضافها إلى دينه بعد الدراسة المقارنة للأديان الأخرى فى ضوء تعاليم جيتا وروحه ، ثم أخذ

---

(١) تحقيق ما للهند ص ٤٨ — ٤٩ .

من الأديان مايصلح ويتلاءم مع طبيعة الدين الهندوكى ومقتضياته فى العصر الحديث [1] .

إن دلت هذه الأقوال على شيء فإنما تدل على أن الرسالات السماوية التى نزل بها الأنبياء إن لم تكن مستحيلة لدى الهندوكين فليست بواجبة بحيث يستحيل على إنسان فى مكانة مؤلف «جيتا» أو «غاندى» أن يأتى بتعاليم جديدة حية وفقاً لمقتضى الظروف . ولعل هذا الاستغناء من جانب الهندوكين فيما يتعلق بالأنبياء والرسل جعل المسلمين يجزمون بأن الدين الهندوكى ينكر النبوة ولا يؤمن بها فى حال من الأحوال . قال البغدادى فى حديثه عن أبى اسحق ابراهيم بن سياد المعروف بالنظام : « إنه أعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف » [2] .

ثم اتفق الكتاب والمفكرون المعاصرون على أن الهندوكين لا يؤمنون بالنبوات ، ومن ذلك قول الدكتور طه حسين فى ثنايا حديثه عن أبى العلاء المعرى : « أبو العلاء كان منكراً للنبوّات جاحداً لصحتها . وقد نص على ذلك فى اللزوميات أكثر من مرة » . وذلك بعد أن قرأ فلسفة اليونان والهنود وهم لا يؤمنون بالأنبياء [3] .

ونحن إذا نظرنا إلى « جيتا » نظرة مقارنة نجده يشابه أقوال الحكماء والفلاسفة والكتب المقدسة للصينيين والمجوس ، ولا غرابة إذا وجدنا فيه أشياء تشبه ما فى التوراة والإنجيل والقرآن أحياناً . لأن هذه الكتب الثلاثة وما يجرى مجراها من صحف ابراهيم ونوح كلها صحف سماوية قد اقتبس منها الحكماء والفلاسفة والمجددون فيما بعد . وهذا التشابه فى الحقيقة يذهب بنا إلى القول بأن النزعات الدينية والنفوس البشرية التواقة إلى تمجيد الله سبحانه وتحميده وتسبيحه انبعثت عن الفطرة التى فطر الله عليها الناس جميعاً ، ولكن الخلافات التى نتجت عن الأغراض الخبيثة هى التى فرقت بين الشعوب وشوهت دين الله وتعاليمه وابتدعت الكثير من الأفكار والآراء .

ونذكر على سبيل المثال بعض هذه النماذج الطيبة التى انفجرت من ينبوع واحد .

قد جاء فى « جيتا » على لسان « كرشن » : « أنا موجود فى كل شيء ؛ أنا الذى ترونه فى الماء لذة وفى الشمس ضياء وفى القمر نوراً وفى البشر حياة وفى النار إحراقاً وفى الأرض برداً » .

وهذا لا يختلف عما قاله جلال الدين الرومى أكبر متصوف لدى علماء الفرس : « أنا الذى ترونه حلواً فى السكر وزيتا فى اللوز وتاجاً على رؤوس الملوك ووجداناً فى الروح وفقراً فى الفقير» . وأيضاً ورد على لسان « كرشن » : « كيفما تعبدنى وأى طريق تسلكه لعبادتى فأنا أجزيك . لأن كل طريق من الطرق يهديكم إلى صراطى المستقيم » . وما أشبه هذا بقول زرادشت « نحن نوافق جميع الأديان التى ظهرت على وجه الأرض فى الماضى ونقرها لأنها أنارت السبل للبشرية إلى الحياة الطيبة التى فيها النجاة والفلاح » . ويقول كنج فتزو (Kung Futzo) من مؤسسى الديانة فى الصين : « إنما جئت بتعاليم جاء بها الأولون ، فلم أخترع شيئاً جديداً» وبوذا أيضاً يقول : « لقد جاء عدد من بوذا — أى المصلحين الدينيين — قبلى فلست وحيداً فريداً فيما أتيت وإنما قصدى أن أنير الطريق أمامكم كما فعل الأولون من قبل » . وكذلك يعتقد كل من آمن « ببوذا » و « جائن » : « أن الهداة والمرشدين إنما جاءوا لهداية البشرية وإصلاحها وإرشادها إلى طريق الهدى وستستمر هذه الجهود وتمضى فى طريقها إلى الأبد » .

---

(١) راجع مقالته فى :
The Selected Writtings of Mahatma Gandhi.

(٢) راجع الفرق بين الفرق ص ١١٣ .

(٣) راجع ذكرى أبى العلاء ص ٣٨٣ .

وأيضاً نجد مثل هذه النصوص أو ما يشبهها فى التوراة : « كل هذه التعاليم قديمة وليس فيها جديد أبداً » .

وفى الإنجيل يقول المسيح : « ولا تظنوا أبداً أنى جئت لأنسخ القوانين السابقة أو أهدم التعاليم القديمة من أساس بل إنما جئت لإصلاح النقص وأملأ الفراغ » .

وفى ذلك يقول القرآن الكريم : « قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » . (آل عمران : ٨٤) .

ومن أهم المميزات فى « جيتا » أنه يمتاز من الناحية الأدبية أيضاً إذا قارناه بالكتب الأخرى المقدسة لدى الهندوكيين . فانه يمتاز فى الحقيقة بسهولة الأسلوب ووضوح المعانى ورونق الديباج يجذب الآلاف إلى قراءته باندفاع وشوق ورغبة فى حين أن «يوبانيشاد» لا يستطيع فهمه إلا أناس قليلون »[1] .

تلخيص أبواب « جيتا »

يمتاز كل باب من أبواب « جيتا » بما فيه من المثل العليا والقيم الخلقية والمعنوية كما هو قطع رائعة تعبر عن خفايا النفس البشرية ومشاعرها العميقة وخلجاتها الخفية. وقد استطاع مؤلف « جيتا » عرض هذه الخفايا والمشاعر بأسلوب جذاب رائع يأخذ بمجامع القلوب ويحرك اليها النفوس ، كما عبر عن سليقة الهنود فى قرض الشعر بعواطف جياشة رائعة . وناهيك عن النواحى الفنية التى تضارع ما نجد لدى الشعوب العالمية مثل اليونان والرومان من التراث الأدبى الرفيع الخالد .

الباب الأول

يبتدىء الباب الاول بالحادثة بين « ارجن » و« كرشن » . ارجن يقول « لكرشن » — فى أبيات جميلة رقيقة تستغرق عدة صفحات « ستبيد وتندثر فى هذه المعركة جميع قيمنا وتقاليدنا وآثارنا فلن تعيش نفس بشرية على وجه هذه الأرض تذكر اسمنا وتقوم بسنتنا . فاذا يكون لنا بعدئذ ؟ ألن يكون مصيرنا إلى جهنم بعد هذا الهلاك والدمار ؟ ألم نسمع من آبائنا أن عقائدنا وقيمنا إذا اندثرت وذهبت تحت أدراج الرياح فلن يكون مصيرنا إلا جهنم والنار ؟

الباب الثانى

وهذا الباب يشتمل على رد « كرشن » على «ارجن» الذى ماخصه : « لاتأسف ولا تحزن لاندثار هذه القيم التافهة والتقاليد البالية التى لا يميل اليها ولا يستميت لها إلا العميان ومن ضل سبيله ولا يطمح إلى المستقبل الباهر ، لأنها ما هى إلا الضحالة الفكرية والرواسب المادية التى لا طائل تحتها .

ولكن « ارجن » لا يكاد يقتنع بكلامه ويثلج به صدره فالتفت اليه « كرشن » وهو يبتسم ثم قال : « يا « ارجن » لماذا يخيل إلى حينا أنك نضجت فى فكرك وبلغت فيه مستواه ثم يتبين لى بعد حين أنك لم تزل فى المرحلة الأولى مرحلة الطفولة . وفى الحقيقة إذا كنت عاقلاً لاتبالى بكل ما يصيب هذه التقاليد البالية التى لا بد لها من أن تضيع لأن هذا الكون دائماً متغير متقلب» .

وفى هذه المحادثة تتضح أوجه الفرق بين وجهات نظر « كرشن » و « ارجن » فى مساءلة دهرما (Dharma) أى جلب الخير والرفاهية للجميع إذ يعتقد « ارجن أن دهرما من صميم الدين فى حين يعتقد « كرشن » أنه مجرد خدمة انسانية .

ثم يتعمق « كرشن » فى حديثه عن حقيقة الموت والحياة والفرح والحزن ، ويقول : « إن الخلود لا يحرزه

(١) راجع للتفصيل : كتاب
The Gita and the Quran, by Pandit Sundavlal, p. 6.

إلا الروح فحسب وأما الجسد الذى يتمتع بزينة الدنيا وزخارفها فسوف يندثر ولن يبق له أى كيان . ثم بدأ لأول مرة يتعرض لڤيدا وتعاليمه عسى أن تتغير بهوجهة نظر «كرشن» ويستطيع ادراك الحقيقة وجوهر الدين . فوجه «كرشن» نقده إلى ڤيدا على أساس أنه هو المسئول عن تضعيف عقيدة «ارجن» وإضاعة قريحته ونبوغه . لأن «ڤيدا» يحرض الانسان للاقبال على زينة الدنيا وزخارفها والتفانى فيها دون أن يدفع القلوب الانسانية إلى الطموح ، وإلى الخلود . وهذا هوالسبب فى أن من ربط قلبه بڤيدا لا يفكر إلا فى الجنة ونعيمها وراحتها ولذاتها، ولا ينظر دائماً إلا إلى الزخارف والمظاهر البراقة دون أن يولى أى عناية بمعرفة حقيقة الحياة ووظيفة الدين .

وتتلخص تعاليم جيتا فى النقاط الآتية :

(١) ساتڤا (Satva) وهو الطمأنينة (٢) راجاس (Rajas) وهو العمل (٣) تاماس (Tamas) وهو الكسل . ثم أوصى « ارجن » بإن لايلتفت الى هذه التعاليم أبدا . لأنه قد رزق بعقل واسع وفهم سليم. فينبغى له أن يفضل مصالح الناس على مصالحه ورفاهيتهم على رفاهيته وأمانيهم على أمانيه وأهدافهم على أهدافه . ولا يفكر بدأً فى خدمة نفسه ومصلحته بل يكرس جهوده كلها لبنى الانسان ويضحى من أجلهم بكل مافى وسعه من الراحة والطمأنينة فاذا سأله «ارجن» ما هى العلامات البارزة للتميز بين رجل صحيح مستقيم وبين رجل لايدرك ولا يفهم ؛ وأجابه كرشن : « إذا اختلج فى صدرك مايراودك إلى تحقيق رغبة من الرغبات فلا تستجب له أبداً بل يجب أن تقف دونه كصخرة شامخة لا تتزعزع ولاتتزلزل ثم تتجه إلى الله سبحانه ، كما يجب أن تكون دائم السعى فى إقناع قلبك وربط جأشك والتغلب على رغباتك فإذا استطعت ذلك كنت مهتديا وأصبحت شخصية مثالية خالدة . (٢ : ٥٥ — ٧٢) .

الباب الثالث

خطر على بال « ارجن » وهو يستمع إلى حديث كرشن فى التضحية والزهد : لماذا لا يزهد الإنسان عن الدنيا كلياً ما دام يسعى للحصول على النجاة ؟ فقال له « كرشن » من لا يؤدى واجباته فى الدنيا ولا يخدم بنى الإنسان ولا يحاول قضاء مطالبهم وتوفير الأسباب لراحتهم وطمأنينتهم فلن يحرز النجاح ولن يسعد أبداً . لأن هدفه الوحيد فى الدنيا يجب أن يكون خدمة بنى الإنسان » ثم أضاف «كرشن» : امض فى عملك وجهدك بكل رغبة وحماسة دينية ، وإياك والشهوات وإياك والغضب ، اجتنب هذين المحظورين كل الاجتناب ، ولا تخضع أبداً للانفعالات والعواطف والثورات النفسية ، بل اتجه دائماً إلى الجانب الروحى وتفضيل الفهم على المشاعر مع أنها لطيفة نقية صافية فلن يستطيع الإنسان إحراز النجاة إلا إذا أمكن له تذليل جميع الصعوبات التى يواجهها فى سبيل تغلبه على الرغبات والأمانى (٣ : ٤)

الباب الرابع

جاء فى هذا الباب أن من نسى التعاليم الدينية وخضع للدواعى والرغبات لايستطيع أداء رسالته فى الحياة ، وأن كل من استطاع التغلب على الغضب والبغض والخوف والتمس مرضاة ربه فستنعكس فى قلبه معرفة الله . فالنجاة ليست فى حاجة أبداً إلى العبادات والطقوس والمراسيم وإنما تحصل بعد التغلب على البغض والخوف والغضب . فمجرد العبادة والطقوس تفرق بنى الإنسان إلى شيع وطوائف وتقيم بينهم جسراً من التعصب ، ولذلك كل مسلك يسلكه الإنسان للوصول إلى هدفه وليس فيـــه عوج ولا تقصير سوف يرشده إلى ما يرمى إليه » ثم أفصح عن الفرق الأربعة التى نشأت فيما بعد وهى « براهما » و«كستريا » و« ڤاسيا » و« سودار» . فقال : إنها

ليست وليدة الطبيعة بل وظائف قسمها الله فيما بين بنى الانسان وبهذا سيكون هذا التقسيم مما تتطلبه الظروف ولا مندوحة عنه للإنسان .

ثم فسر تلك المبادئ والصفات النبيلة التى ينبغى لكل طائفة من هذه الطوائف الأربعة أن تتخذها نبراساً تهتدى به وتؤدى الأمانة التى حملتها على كاهلها تجاه أمتها وأبناء وطنها فى مجالات الخدمة والتضحية .

ثم أضاف قائلا : « الله يسيرنا كما يشاء وحيث يريد فكل ما نملك فهو فى قبضة يده وتصرفه . وكل مخلص فى عمله لا يبتغى به إلا وجه الله سيعلم أن الله يرى عمله ويتجلى فيه . وهذا ما يعبر عنه بالخلود » .

واختتم جيتا كلامه قائلا : « إن تعاليم «فيدا » مثل الزهد والتغلب على الرغبات مع أنه لا يستغنى الإنسان عنها فلن يحرز بها وحدها النجاة والفلاح وإنما يمكن ذلك عن طريق الخدمة الانسانية وسماتها الظاهرة التى هى المساواة والتسامح .

الباب الخامس

نشأ فى قلب « أرجن » نفس السؤال الذى نشأ من قبل أى الطريقين أفضل : المضى فى سبيل الحصول على المعرفة وإصلاح النفس أم بذل الجهود المستمرة فى سبيل إحراز النجاة الروحية والخلود ؟ وهاتان الطريقتان لا تؤديان بالإنســـان إلا إلى غاية واحدة وهى تحقيق أغراضه ومطامعه .ولذلك يدعو « جيتا » إلى طريقة ثالثة وهى الخدمة الانسانية وتكريس الجهود لتحقيق مصالح الآخرين وهى وحدها طريقة سليمة بعيدة كل البعد عن جميع الأغراض والمطامع ورامية إلى الهدف الأساسى . ونتيجة ذلك نجد أن هذا الإنسان المثالى يجاهد مخلصاً صادقاً حتى تتحقق له معرفة الله وتخلد روحه وتنعم فى النهاية .

الباب السادس

ثم أعاد « جيتا » مرة ثانية الحديث عما يوصل إلى النجاة والتقرب إلى الله . كل من لا يهدف فى جهوده وخدماته إلى النتائج والثمرات ويعتقد أنها مسئولية إنسانية أسندت إليه وحملها على عاتقه فهو رجل سنياسى (أى ولى الله) فى نظر « جيتا » . ومن رغب فى المظاهر والاستعراض والتغلب على الرغبات والزهد عن الدنيا والابتعاد عن الأعمال فمثله مثل من يتلاعب بالنار ولن يشم رائحة الإيمان ولن يبلغ مكانة الولاية ، لأن التقرب إلى الله منوط بأعمال القلب وليس له صلة بالمظاهر أبداً .

ويقول « أرجن » لـ « كرشن » وبه ينتهى هذا الباب : « إن التغلب على الدواعى والرغبات ليس بأمر ميسور » . فيقول له كرشن : « لا يمكن ذلك إلا بعد مواجهة تلك الصعوبات وتذليلها بكل شجاعة والتخلى عن جميع الآمال والأمانى والدوافع » .

الباب السابع

يبحث هذا الباب فى الصلة بالله ومعرفته سبحانه ويؤكد أنه موجود فى كل شئ وفى كل مكان . ثم يفرق بين ذاته سبحانه وبين الآلهة التى يتوسل الناس بها إلى الله . ثم يذكر هدفهم فى عبادة هذه الآلهة وتصورات « جيتا » فى خلق السموات والأرض وما فيهما من أنواع الحيــوان والطيور والنبــات والإنسان ثم يؤكد « جيتا » أن الله هو الذى جعل الطيور تغرد والبهائم تمشى كما يعتقد أن الله يتجلى فى كل شئ خلقه ، حتى الطين والهواء والنار والأجواء والعقل والفكر وما إلى ذلك . وهو الذى نراه فى الماء حياة وفى الشمس نوراً وفى الأجواء أنغاماً وأغاريد وفى الرجال شجاعة وفى الأرض خصوبة وفى النار شعلة ، وفى « فيدا » كلام الله كما أنه المحيى والمميت والأحد والصمد .

ويرى «جيتا» أن بعض الجهلاء لا يعبدون الله مباشرة بل يتوسلون إليه بالآلهة والأصنام وإن كان هذا ضلال وبعد عن التصور الصحيح لله ولكن الله عنده – يقرر هذه العبادات أيضاً ويقبلها ولا يقذف بها عرض الحائط غضباً وسخطاً لأنهم مضطرون وعاجزون ولا يدركون حقيقته حق الإدراك. كما أن الله هو نفسه الذى قرر هذه المظاهر لمعرفته وأرشدهم إليها.

واذا نظرنا إلى ذات الله نجده (سبحانه) منزهاً تنزنها كاملا عن جميع الأشكال والألوان والأشباه والأمثال وهو خالد لايفنى ولا يزول؛ لايحيا ولا يموت كما أنه يحيط بنا من كل جانب من يمين وشمال ومن فوق ومن تحت. فإذا بلغ الإنسان هذه الغاية من التصور والتفكير فى الله، فانه قد وصل إلى غايته. (٧: ٢٠ – ٢٣)

الباب الثامن

أجيب فى هذا الباب عن سؤال طالما يخطر على بالنا: متى يمكن للإنسان أن يلحق بربه ويصل إليه؛ سواء كان ذلك فى هذه الدنيا نفسها أو بعد الموت؟ يقول جيتا: «إن الإنسان لايستطيع التوصل إليه فى هذه الدنيا فمن أمّل فى الوصول إليه عن طريق عباداته وطقوسه فهو يذهب ظنوناً لن تتحقق أبداً».

ومما لا شك فيه عند «جيتا» أن الله موجود فى كل شئ وفى كل مكان ويدبر كل عمل ويقدّر على إبقاء هذه الدنيا أو افنائها متى شاء وكما أراد. ولكننا لا نستطيع إدراكه بعيوننا ومع أنه نور وضياء لا يحيط به ظلام؛ فهو حى خالد ليست له بداية ولا نهاية. فالعبادات والطقوس التى نؤديها لا تتطلب منا إلا الوصول إلى هذا الحد من المعرفة، وإلى ذلك دعانا «ڤيدا» وناشدنا وأمرنا.

وفى ختام هذا الباب يناشد «جيتا» أن يتوجه الإنسان دائماً إلى الله وأن يتذكره عند ملاقاة الموت ولا يختلج فى صدره آنذاك إلا ذكراه ولا يخطر على باله إلا وجوده واللحاق به وبهذا يمتاز «جيتا» على «ڤيدا» إذ أن ڤيدا لا يعطى فكرة واضحة عما سيحدث بعد الموت.

الباب التاسع

جاء فيها مامعناه: من غرس حب الله فى قلبه وتعمق فيه سرى الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة فلن ير إلا وجهه أينما تولى وحيثما التفت وحتى فى الطقوس والمراسم يشاهده ويرعاه. الله هو خالق كل شئ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو الذى يتجلى ويرعى الأعمال الجليلة مثل التضحية والقوة والسلطان وهو الذى يرسل السماء مدرارا وينبت الأشجار أنواعا.

ومن استجاب لدعوة «ڤيدا» فإنه يخطف ثمار جهوده فى هذه الحياة نفسها، ولكن لن يشم رائحة الخلود والبقاء؛ لأن النتائج تترتب على حسب النوايا والأهداف. فمن ابتغى الأصنام فلن ير إلا الأصنام ومن خضع للأرواح فلن ينال إلا الأرواح ومن عبد الآلهة فلن يجد إلا الآلهة؛ وكذلك من أحب الله وصلى أمامه فإنه سوف يجده ويناله. وكل ماتقرب به الإنسان إلى الله من الزهور والأعشاب والثمار والمياه بإخلاص ومحبة ورغبة ورهبة فالله يقبله ويقدر النوايا الصادقة التى تكمن فيه.

الباب العاشر

وهذا الباب يعطينا الفكرة عن الله ووجوه؛ فهو الموجود قبل أى وجود فلا يحدده زمان ولا مكان. لايحد شئ من سلطانه وآفاقه، بل هو محيط بكل شئ وان لم نستطع نحن ادراكه بعيوننا وأبصارنا. فهو الذى جعل الناس شعوبا وقبائل وطوائف، وهو يعرف كل المعرفة مايدور فى نفوسنا وما يعلق فى أذهاننا مما أوحى الله به إلينا. وكل من يعقل ويفهم ويسعى إلى معرفته وإحراز النجاة فى الآخرة سوف يتمكن من ذلك. ولا يمكن لنا فى هذه الدنيا أن ندرك وجوده ونبصره إلا بمظاهره وآياته التى تتجلى وتدل على وجوده.

وحاول كرشن أن يفصح عن هذه الحقيقة بتفصيل ووضوح لـ « أرجن » لأنها خلاصة مايبتغيه الانسان وبموجب هذه الحقيقة فإن كل شئ فى هذا الكون يعتبر مظهراً من مظاهر الله يتجلى فيه سبحانه دون أن يتخذ لنفسه لوناً معينا وشكلا محددا .

الباب الحادى عشر

وبعد هذا الخطاب الطويل لكرشن تحطمت أمام « أرجن » غياهب الجهل فبدأ يشعر بوجوده ويؤمن بأن الله يتجلى فى كل شئ . وتغيرت أمامه دنياهفأدرك ببصيرته نور الله الذى يلوح من كل جهة ، ولا يساويه ضياء آلاف من الشموس والأقمار . وهو الذى يتجلى فى عبادة الصالحين من أمثال الرسل والأولياء والزعماء سواء كان هؤلاء من الآريين أو الساميين وهو صديق لكل انسان وأب لكل فرد ، ولكنه منزه عن الأمثال والأشباه . فكل ماتقرب به الانسان إلىالله منالعبادات والتضحيات والقرابين حتى كتاب «ڤيدا »لن يوصلنا إلى معرفة الله وإنما يمكن ذلك بالادراك والوجدان والشعور وأبرز علامةعلىذلكأنتثلج صدورنابالطمأنينة والسكينة.

الباب الثانىعشر

وفى هذا الباب سأل « ارجن » عن رجلين أيهما أفضل ؛ واحد منهما يؤدى صلاته وطقوسه ويقدم إلى الله القرابين ، فى حين أن الآخر لا يؤدى مثل هذه المراسيم بل إنما يقضى أوقاته فى الاستغراق فى التفكير فى الله والتماس معرفته وتجنب مايثير غضبه وسخطه وملء قلبه بعظمة الله وجبروته وكبريائه ؟

فأجابه «كرشن» قائلا : « إذا استطعت توجيهجميع أفكارك وعواطفك ومشاعرك وخلجات صدرك نحو صفاتالله سبحانه بحيث تعتقد أنه ليسله زمان ولا مكان ولاحياة ولا موتلاتدركه الأبصار ولاتستمع إليه الآذان ولا يطرأ عليه أى تغيير فإنك سوف تصل إلى معرفته وتتخلص روحك من الكثافات وتنعكس عليك أنواره .

ومما يستوجب معرفتنا بالله أن نكون متواضعين ومطيعين غير مستكبرين كما يجب أن نكون له مخلصين عابدين متقربين . وهو يناشدنا أن لا نخاف إلا وجهه فلا نبدى آلامنـــا إلا إذا كنا فى حزن ولا نغالى فى الإعراب عن فرحتنا وبهجتنا إذا كنا مسرورين ومستبشرين بل يجب أن نكون على حال واحد ؛ نحمد الله فيه ونشكره .

أما العبادات الشكلية التى تدعونا إلى الصفات النبيلة الطيبة فلا تفيدنا فى الدنيا ولا فى الآخرة .

الباب الثالث عشر

وهذا الباب من أهم أبواب « جيتا » إذ يعالج فيه موضوع الفلسفة ويفصح عن حقيقة الروح ووظيفتها وكيفية إدراكها وتصورها . إن مثل الجسد عنده كمثل أرض تحرث وتنبت ثم تجنى ثمارها . فالروح تحتوى على عناصر هامة مثل الحواس الخمسة ، والماء والنار والهواء والصفات الانسانية السامية مثل العزم والثبات والحب والنفور والفرح والحزن . وهذه العناصر هى التى تبعث فيها قوة الانطلاق والاندفاع لتحقيق أغراضها . وهى لا تتراءى لنا بل تكمن فى هذه العناصر وتختفى وراءها تلعب دورها الرئيسى وهى التى نسميها أحياناً العلم والمعرفة والخلود أو الله .

ثم قال « جيتا » — يفصح عن بعض المبادىء التى توصلنا إلى النجاة ولا مناص لنا من اتخاذها نبراساً فى حياتنا حتى تتحقق أهدافنا قال : « كن صالحاً فى الدنيا وابتغ مرضاة ربك ، ولا تبغ الفساد فى الأرض. فاسع إلى تطهير قلبك من الآثام والأوهام والوساوس وقوّ نفسك ، لكى يذهب عنك الروع والخوف والجبن . وينبغى أن تكون حراً فى أعمالك وتصرفاتك فلا تخضع أبداً للدواعى والرغبات والشهوات والمال والبنين والأرواح ، كما ينبغى أن لا يصرفك عن عزمك شىء من الخوف والحزن أو يضلك عن طريقك الفرح

والسرور والبهجة . فارغب إلى ربك خوفاً وطمعاً وشوقاً ورغبة ، والتمس مرضاته فى كل حين وآن . ولتعلم علم اليقين أنه يراك ويشاهدك ويراقب تصرفاتك ويستمع إلى أقوالك وبمسكك ، ومع ذلك فهو لا يبدو لنا ولا يتكشف علينا . فهو قريب منا ولكنا لا ندركه ولا نشعر به . والروح عند « جيتا » تشبه الهواء مشابهة كاملة لأنه هو الآخر الذى لا يلوح لنا ولا يتراءى .

الباب الرابع عشر

وهذا الباب يفصح عن أهم العناصر التى تكونت منها الروح مثل : السلم والنشاط والكسل . أما الأول فهو أهم وأحسن عنصر يزود الروح بالفرح والمعارف. أما الثانى فهو : ينابيع حية للعاطفة والانفعال والشوق والرغبة مما يؤدى إلى العمل وبذل الجهود . أما الثالث فيمثل عنده مظاهر الظلام والكثافة التى تترك الناس فى الظلام والجهل والبلادة والرجس . فالمعركة فى الحياة تدور بين هذه العناصر وأيها يكون له النصر والغلبة ولا تظهر ثمار هذه المعارك ولا تبدو نتائجها إلا بعد الوفاة . فاذا استطاع الإنسان أن يسوى بين هذه العناصر الثلاثة وأن يتغلب عليها فقد أحرز النجاح ووصل إلى الغاية . وهذا ما يسمى جناتيتا (Gunatita) .

الباب الخامس عشر

وفى هذا الباب يشبه الدنيا بشجرة هندية اسمها بيبل (Pipal) يقدسها الهندوس ويحترمونها . وصور « جيتا » هذه الشجرة وصلاتها بالانسان فى أسلوب ناصع وبأبيات رائعة تهتز لها أوتار القلوب وتتحرك إليها دخائل النفوس وتفيض بها العواطف وتمتد جذورها إلى أعماق الأرض وترتفع أغصانها وفروعها فوق عنان السماء . وبهذا تعيش هذه الشجرة حياة خالدة .

و « فيدا » أيضاً يشبه نضارة هذه الشجرة وغضارتها وخلودها تلك التى لا تهدف إلا إلى راحة الانسان ورفاهيته .

ومن استطاع أن يطفىء شعلة الأنانية والاستكبار والثورة العاطفية ولم يسع ليستمتع بلذات الدنيا ومتعتها وكرس جهوده كلها فى ترقية روحه بدون أن يواجه هزيمة من اليأس والألم أو يقف وقفة يسيرة من الهزيمة أو الفشل — فقد نجح نجاحاً كبيراً فى مهمته وسيصل إلى حيث لا يمكن أن تصل الشمس والقمر ولا النور ولا الظلام ولا الرجوع ولا العودة .

الله هو مصدر كل شئ ومنهله ، فقوته التى تنزل إلى السماء وترتفع بالأرواح إلى القمر وتمنح الأرض الخصوبة والرطوبة وتعطى الطاقات الهائلة للكائن الحى فى الأرض وترزق جميع مخلوقاته .

الباب السادس عشر

وفى هذا الباب يقسم « جيتا » الإنسان إلى نوعين : نوع تحررت منه روحه وانفصلت عنه وهذا مايسمى داڤى سامپات (Davi sampat) وآخر ترتبط به روحه ولاتنفصل عنه وهذا مايسمى آرى سامپات (Aurisampat) وللنوع الأول اثنتان وستون ميزة ، فمن تخلق بها شيئاً ولن يدنس بسوء ؛ بل كان قلبه طاهراً وصافيا طوال رحلته إلى النجاة . ومثل هذا الرجل سيبقى كريماً إلى أقصى حد يمكن أن يحقق أهدافه ومصالح ذويه وأقاربه ، وسيكون دائم السعى إلى الخدمة الانسانية مغرقاً فى القراءة حتى ينكشف الغشاء الكثيف عن قلبه .. وسيكون هذا الرجل مخلصاً وذا هدف كما يكون قلبه طاهراً نقيا من جميع الأرجاس وما إلى ذلك .

والقسم الثانى يحتوى على صفات خبيثة ، منها الاستكبار والادعاء والتفاخر والجهل والغباوة والظلم والطغيان والعجب والخيلاء والبخل . وقد صور « جيتا » هذه الصفات بأبيات جميلة رائعة . وفى رأى « جيتا » أن المرء لايدخل النار إلا لثلاثة أسباب : الشهوة والسخط والحرص أو الطمع .

الباب السابع عشر

وفى هذا الباب وجه « ارجن » سؤالا يسأل فيه كرشن عن رأيه فى رجل يقدم القرابين ويضحى بالنفس والمال ويؤمن بكل ماجاء فى الكتب المقدسة ولكنه لا يعمل ولا يتبع التعاليم ، وفى الإجابة عن ذلك قال « كرشن » إن العقيدة على ثلاثة أقسام :

فهى تنبع أول ما تنبع من صميم الطبيعة أو الفطرة ولكنها تتأثر فيما بعد بعوامل الخير والشر والعاطفة . وطبقاً لهذا الامتزاج تأتى الثمار وتترتب النتائج . فمن امتزجت طبيعته بالشر يتجلى فيه الشيطان بكل مظاهره فلا يمكن التغلب عليه إلا بعد جهاد وكفاح ونضال متواصل ، مع الشر وعن طريق كبح جماح النفس وقمع مطامع الشيطان وتحطيم مكائده وتحقير مطامعه ، وبهذا تتبلور الصفات السامية ولكن الله لا يرضى القسوة والشدة فى كبح النفس واحباطها كما لا يرضى بهؤلاء المجاهدين .

ثم قسم « جيتا » الصفات الانسانية إلى أقسام : مثل كل من قدم إلى الله القربات وأخلص فيها نيته ، ولم يستهدف ثمرة أو غرضاً فهو يسمى ساتوا (Sattua) . ففى هذه الحالة يكون قلبه معلقاً بالله سبحانه وذكراه . وإذا التمس من وراء مطالبه الرياء والطمع فهو يسمى راجاس (Rajas) فاذا تمرن الانسان على مجهودات شاقة ورياضات صعبة لتحقيق مصالحه أو ليحط من شأن أحد وإحباط شهوته فهو يسمى تاماس (Tamas) .

الباب الثامن عشر

وهذا الباب يفسر العبادات والمراسيم التى تؤمن بها طائفة « براهما » وتعتز بها وتتشدد فيها وقد عبر عنها «جيتا» بكلمتين : «الهجر والرفض» . إذا لم يبتغ الإنسان من وراء أعماله وحسناته الثمرة والنتيجة ولم يتأثر بكل ما أصابه من حزن وفرح فقد بلغ مكانة الهجر والرفض .

وقسم « جيتا » المعرفة إلى أقسام :

(١) ساتوك (Sattwick) وهو الإيمان بالله على أنه : أحد خالد غير محدود ويتجلى فى كل شىء .

(٢) راجاس (Rajas) مشاهدة الروح فى كل شىء بألوان مختلفة وأشكال متنوعة .

(٣) ساتوك (Sattwick) الاعتقاد بأن جميع الشعوب فى هذا الكون على ملة واحدة وتربط بينها روابط أخوية وثيقة .

ثم قسم الفرح والسرور إلى أقسام :

(١) ساتوك — السرور الدائم المستمر والراحة الدائمة والطمأنينة واللذة .

(٢) راجاس — السرور واللذة والبهجة فى بادىء الأمر ثم مواجهة الحزن والألم والبكاء .

(٣) تاماس — التمتع بالفرح والسرور فى هذه الدنيا ثم الحزن والألم بعد مفارقة هذه الحياة .

ويختتم « جيتا » كلامه قائلا : إن الطبائع والسجايا فى كل إنسان تختلف بحسب اختلاف تكوينه . ولذلك يضطر الانسان أن يسلك طريقاً توحى إليه به طبيعته . وعوامل مثل هذا الانحاء تكون مبنية على الأسس الآتية : الوطنية أو الطائفية أو العنصرية .

لقد حاولنا قدر استطاعتنا اختصار كل ما ورد فى « جيتا » وتلخيص أبوابه فى إيجاز وتركيز خشية الملل من التطويل .

لقد ألفت أبيات « جيتا » باللغة السنسكرتية التى كانت اللغة الكلاسكية الأدبية فى عصر « جيتا » . فلما أصبحت هذه اللغة صعبة وبعيدة المنال قام بمهمة ترجمتها إلى اللغة الانجليزية عدد من الهندوكيين ومن أبرزهم الأستاذ « هارش تشندر جبتا »[1] (Harish chandrugpta) والأستاذ ف . دوجلس[2] (W. Douglas) كما وضع لها شروحاً وتفاسير كثيرة عدد من الكتاب والباحثين ولذلك قال الباحث الهندوكى الأستاذ «سندرلال» (Sundarlal) : « ما من كتاب مقدس حظى بالشروح والتفاسير قدر ما حظى بها « جيتا » إلا القرآن الكريم »[3] .

---

(١) تسمى ترجمته لـ «جيتا» بالنثر الانجليزى : « The Bhagavat Gita » . التى طبعت فى مدينة الله آباد بالهند (Allahabad, Indian Press) وتقع فى ١٤٢ صفحة .

(٢) لم يكتف هذا الكاتب بترجمته إلى النثر الانجليزى بل أيضاً شرحه وفسره فيقع كتابه الذى طبع فى مدينة مدراس بالهند فى ٢٣٤ صفحة .

(٣) راجع : The Gita and the Quran.

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

المجلد الثاني

٩

يوميات أميل لهنري فردريك أميل

بقلم
الأستاذ على أدهم

فى أحد أيام سنة ١٨٨٢ أرسلت الآنسة مرسييه الوصية على تراث أميل الأدبى الشاب الطالب الناشئ برنار بوفييه – وكان يمت إليها بصلة القرابة وقد صار فيما بعد أحد أساتذة جامعة جنيف – إلى الناقد الفرنسى الذائع الصيت إدمون شيربه – وكان حينذاك ناقد جريدة الطان الفرنسية المسموع الكلمة الرفيع الشأن – يحمل بعض أجزاء من اليوميات التى كان يدون بها أميل انطباعاته ومختلف آرائه وأفكاره وخطراته لتقدمها للطبع ، فلما مثل الشاب بين يدى الناقد الشهير وقدم له الأصول التى حملها ، وعرف الناقد سبب حملها إليه ، حاول فى بادئ الأمر ردها إليه رافضاً تسلمها ، وقال للشاب فى لهجة الخبير الواثق والمتعالى الشامخ « خذ هذه الأضابير وأعدها إلى مكانها أيها الشاب ، فقد عرفت أميل وقرأت كل ما كتب ، وهو لم ينجح فى شئ قط ، وعلينا أن نترك ذكراه تغيب فى عالم النسيان »

ولكن الطالب الناشئ أصر على أن يطلع الناقد الكبير على الأضابير التى حملها إليه ، والظاهر أنه نجح فى إقناعه بأنه قد يجد فيها ما يدعو إلى تغيير رأيه أو تعديل حكمه على الأقل ، وإزاء هذا الإصرار من جانب الشاب لم يجد الناقد معدى عن قبول الظرف الذى يحتوى على الأضابير ، ووعده بقراءتها .

وبعد القليل من التردد مضى إدمون شيربه فى قراءة يوميات صديقه القديم فوجد نفسه إزاء وثيقة نفسية هامة من أدق ما سطرته إحدى النفوس البشرية وروته عن رحلتها فى الحياة الدنيا ومن أصدقه وأدله على خلوص النية وصدق السريرة ، فقبل الناقد أن يحتمل تبعة تقديمها للطبع وكتب لها مقدمة وافية ضمنها الكثير من الحقائق اللازمة لمعرفة حياة أميل الفكرية .

وقد ظهرت الطبعة الأولى من اليوميات فى الأيام الأخيرة من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٢ فى جنيف ، وكان أميل قبيل وفاته قد أعرب لوارثته الأدبية عن رغبته فى طبع اليوميات مع حذف ما ترى حذفه وتهذيب بعض العبارات التى ترى تخفيف حدتها ، وتعاونت مع شيربه فى الأخذ بهذه الوصية ، ولما ظهر هذا الجزء من اليوميات مطبوعاً أحدث ضجة ولفت الأنظار ، وأدرج اسم أميل فى سجل الأدباء والكتاب الغربيين الخالدين ، وأثبت الرجل الذى عده أصحابه قد أخفق فى رسالته وقصر فى واجبه نحو نفسه أنه

جدير بتقدير أسمى ، وأقبل نقاد عصره على قراءة يومياته فى شغف واهتمام ، وكتب عنه رينان فصلين من فصوله الممتعة ، وتناول يومياته الناقد الإنجليزى البارع ماثيو أرنولد فى أحد فصوله ، وكتب عنه الروائى الناقد الفرنسى بول بورچيه دراسة مستفيضة ضمن دراساته الأدبية عن كبــار الكتاب الذين عاصرهم ، وترجمت اليوميات إلى اللغة الإنجليزية ، وأعيد طبعها بالفرنسية والإنجليزية عدة مرات ، وظهرت فى سنة ١٩٢٣ طبعة فرنسية مزيدة ومعها مقدمة بقلم الأستاذ برنار بوڤيبه ، وفى سنة ١٩٣١ ظهرت دراسة مستوعبة عن أميل بقلم ليون بوب أحد تلامذة الأستاذ برنار بوڤيبه ، وقد أهدى هذه الدراسة القيمة لأستاذه اعترافاً بفضله وتنويهاً بمكانة أميل فى عالم الفكر وبين كتاب اليوميات .

وتمثل حياة أميل مرضاً من أمراض جيله ، وهو الافتتان بالمثل الأعلى ، والإسراف فى طلب الكمال ، وقد أوتى أميل القدرة على التفكير الفلسفى ولكنه لم يصل مع ذلك إلا إلى شاطىء الأحزان ، ورغم سمو ملكاته الأدبية لم يتمكن من أن يكسو أفكاره الثوب الملائم لها ، ويفرغها فى القالب المناسب ، وبرغم شدة توفره على الدراسة وسعة اطلاعه ونفاذ نظراته وسداد أحكامه لم يستطع أن يحدد له هدفاً ويرسم لنفسه منهجاً ، وكثيرون أقل منه كفاية قد تركوا آثاراً أضخم ، وظفروا بشهرة أوسع ، وأدوا للفضيلة والخير خدمات لم يقم بمثلها هذا المفتون بالمثل الأعلى وطالب الكمال ، ولكن الفضيلة الصامتة ليست أقل قيمة من الفضيلة الناطقة ، والحكمة الخرساء قد تكون أعمق من الحكمة المتكلمة الصخابة ، ولم يستطع أميل أن يرتفع إلى ذروة الصمت الأبدى وأصابه ما يصح أن نسميه داء الأدب ، وهو محاولة التعبير عما يجول بنفسه ، والظن بأن العواطف التى تختلج بالنفس والأفكار التى تلم بها إنما جاءت لنعبر عنهــا وخلقت لنتناولها بالتحليل والتعليل ، وهى فكرة تصرف النفس عن طلب الحياة لذاتها .

ويوميات أميل ترينا عقــلا أميناً قد بلغ أسمى مراحل الثقافة ومستويات المعرفة، وربما كان من عيوبه فرط إخلاصه ونبل نفسه ، قال عنه صديقه شيريه « كان فى الحب يمتنع عن المصارحة بهواه وفى الأدب يحجم عن إبراز مؤلف » ومن أقواله عن نفسه « الواقع يؤلم نفسى ولست أستطيع أن أجد المثل الأعلى » .

وهو من طلاب البحث عن الحق ، ومن أشدهم إخلاصاً فى طلبه ، ولكنه برغم ذلك كان يتردد فى كل مرحلة ، وعند منعرج الطريق ليشكو متاعب أوجدها خياله ، ويلوم نفسه على آثام لم يجنها ، ويشغل نفسه بأمور لا يُعْنَى بها المسرع فى طريق الحياة الحريص على النجاح والغلبة والاستعلاء .

ولم تمنحه فلسفته الهدوء المطلوب ، ولأول نظرة فى سير حياته يعجب الإنسان أى إساءة قدمها له القدر وأى عقبات أقامها فى طريقه ، فقد أوتى مواهب عقلية وأدبية فائقة ، وأمكنه تحصيل الثقافة العالية ، ولم يضطر إلى الجهاد الشاق ليظفر بطيبات الحياة ، ولكنه مع ذلك يتسخط القضاء ، ويحصى مساوىء العيش ، وواضح من سيرته أنه لم يلق عطفاً فى إبان نشأته ، وهذا من أشد ما يصيب الإنسان فى حياته ، لأن أحزان حياتنا الباكرة ومسراتها ترافقنا دائماً طوال حياتنا ، وربما كان من أسباب حزنه عمق تدينــه واعتقاده بمسألة الخطيئة .

فهل يحق لنا أن نلوم الشاكين الناقمين على الحياة لأنهم يتعجلون حركة الكون إلى الكمال وتحقيق المثل العليا ؟ ولا نزاع فى أن الألم من أقوى الدوافع إلى طلب الكمال ، ولا بد من قدر من الشر لتقدم الخير ، وكأن هؤلاء الناقمين يطلبون من الأشــياء أن تنافر

طبيعتها ، وتخرج عن مألوف سيرتها ، والألم يخلق المجهود ، ويستنهض الهمة ، ولولا المشقة ساد الناس كلهم كما قال أبو الطيب المتنبي ، وغم الخمول والتراخي والتقاعد .

وقد تمرس أميل بشتى الحالات النفسية ، فأحس إحساس الشاعر ورجل الدين والشهيد والعالم والأديب والزاهد المتصوف والطفل البرىء والسليم الصحيح البنية والمريض المدنف ورجل البلاط ورجل الأعمال والبطل المقدام والخائف المتوجس ، وسجل فى يومياته ملاحظاته النفسية ، ونقداته الأدبية ، وما كانت تخلفه فى نفسه من الآثار الكتب التى قرأها واطمأن إلى محتوياتها ، ودون فيها اعترافاته ومشاهداته الروحية ومناجاته لنفسه وتشوفه للمستقبل ومساءلته القدر واختباره لقواه النفسية وما ألم بنفسه من طوارق الهموم والأحزان .

وكان المعروف عن أميل فى جنيف أنه رجل خيب آمال أصدقائه، وأن ضعف إرادته وكثرة تردده وعجزه عن التصميم القاطع أقصاه عن المجتمع وأفسد عليه أمره وكانت المحاضرات التى يلقيها على طلبته تتسم بالجفاف والخلو من التشويق والإثارة ، ومجموعة الشعر التى طبعها لم تحز الإقبال ولم تلفت الأنظار ، ولذلك قال عنه شيريه « الرجل الذى لم يستطع أن يقدم لنا فى حياته مؤلفاً جديراً بقواه وملكاته ترك لنا مؤلفاً خالداً بعد وفاته » .

وقد ولد أميل بجنيف فى سبتمبر سنة ١٨٢١ ، وأصل أسرته من لانجدوك بفرنسا ، وقد هاجرت الأسرة إلى سويسرة بعد إلغاء منشور نانت المشهور ، وقد فقد فى الثانية عشرة من عمره والديه ، وكانا لم يتجاوزا بعد مرحلة الشباب ، فكفله أحد أقاربه ، وكان أميل طفلا رقيق الشعور واهن البنية ، نزاعاً إلى أن ينظر إلى الحياة نظرة حزينة تأملية والعناية بالمشكلات الروحية ، وكانت العناية بهذه المشكلات قوية منذ عهد المصلح الدينى كالفن ، وقد ظل التعليم الدينى الذى تلقاه فى طفولته قوى الأثر فى نفسه ، وفى أثناء دراسته بكلية جنيف وأكاديميتها كان عاكفاً على القراءة كثير الاطلاع وتأثر فى ذلك العهد بالعالم اللغوى اللامع أدولف بكتيه أحد أبناء الأسر السويسرية البارزة ، وقد استطاع بعد ذلك أن يعبر عن شعوره بما لهذا العالم فى نفسه من تقدير بحديثه فى يومياته عن كتبه ومؤلفاته، وقد كتب أميل فى سنة ١٨٥٦ يصف الأثر الذى تركته فى نفسه محاضرات بكتيه عن فلسفة الجمال التى ألقاها فى جنيف « الذى يكتب هذه السطور فى الوقت الحاضر كان حينذاك أصغر المستمعين لمحاضرات بكتيه سناً ، ومنذ ذلك الحين توالت على نفسه متعاقبة عشرون تجربة فى تجاربه العقلية من هذا النوع ، ومع ذلك فإن أى تجربة منها لم تستطع أن تزيل من نفسه التأثير العميق الذى تركته هذه المحاضرات ، ومجيئها فى وقت مناسب وإجابتها على كثير من المسائل الهامة والكثير من أمانى الشباب وطموحه الغامض جعلاها تؤثر فى تفكيره تأثيراً حاسما ، وقد كانت له خطوة هامة فى ذلك التلقى المستمر الذى نسميه الحياة ، وقد ملأت نفسه بحدوس طريفة وقربت منه آفاق الأحلام، وكما يحدث دائماً حينما نلقى رجلا من الطراز الأول كان أقوى ما أثر فى نفسه هو المدرس لا موضوع الدرس ، ولذلك لا تزال ذكرى سنة ١٨٤٠ غالية عنده عزيزة على نفسه ، ولهذه الخدمة المزدوجة التى ليست من النوع الذى ينسى فإن طالب تلك الأيام يسره أن يعبر لأستاذه سنة ١٨٤٠ عن ولائه البنوى الخالص » .

وكان أول إنتاج أدبى لأميل ثمرة استماعه لهذه المحاضرات ، وكذلك نتيجة لزيارته لإيطاليا التى بدأت فى نوفمبر سنة ١٨٤١ ، وقد قضى سنة فى إيطاليا

وصقلية كتب فيها ثلاثة فصول أدبية عن كتاب « الفن المسيحى » الذى ألفه ريو دلت على حسن استعداده وجدية دراسته ؛ والسنوات التى تلت كتابة هذه الفصول ابتداءً من سنة ١٨٤٢ إلى سنة ١٨٤٨ كانت سنوات حافلة ممتعة نمت فيها شخصيته واتسعت آفاقه الفكرية ، وقد قضى فى برلين السنوات الأربع من ١٨٤٤ إلى سنة ١٨٤٨ ولكنه كان فى أثناء العطلات الدراسية يقوم بزيارة للدول المجاورة : فزار اسكنديناوه سنة ١٨٤٥ وهولندا سنة ١٨٤٦ وفينا وميونيخ وتوبنجن فى سنة ١٨٤٨ وعرف لندن بعد ذلك بثلاث سنوات فى سنة ١٨٥١ ، ولم يكن هناك ظروف أكثر من ذلك ملاءمة لإنماء الشخصيـــة وصقل الأخلاق والتزود بالمعلومات ، ولعل هذا ما جعله يقول عن نفسه حينما وازن بينها وبين المفكر مين دى بيران « هذه الطبيعة طبيعة أحد الرجال الذين تنطوى عليهم نفسى مع غيرهم ، فأفقى أوسع من ذلك ، ونفسى تنطوى على رجال وعلى أشياء وأقطار وأقوام وكتب أكثر ، وعندى مجموعة من التجارب أعظم وأكثر تنوعاً » .

وعلينا أن نضع حقيقة هذه التجارب المنوعة نصب عيوننا حينما نقدر أميل الكاتب المفكر ، فالرجل الذى ترك لنا فى يومياته التحليل الدقيق لخوالجه ومشاعره قد عرف الحياة الاجتماعية والفكرية فى الكثير من الدول الغربية ، ولم يكن قارئاً ودارساً للكتب فحسب وإنما كان كذلك قد عرف الكثيرين من رجال عصره البارزين ، ولم تكن قدرته على التفكير والتأمل ثمرة الظروف التى أحاطت به وإنمـــا كانت الملكة المسيطرة على ملابسات حياته جميعها ، وكانت تستمد من العالم الخارجى ما يلائمها وتخضعه لأهدافها .

وقد تأثر أميل باتجاهات التفكير الألمانى وأثر هذا ظاهر فى أسلوب كتابته ولون تفكيره ، وكانت ألمانيا فى وقت تلقيه العلم بها مقر نهضة فكرية عظيمة ، فتأثر أميل بميل المفكرين الألمان إلى المعرفة الدقيقة المستوعبة ، وحبهم للاستطلاع والكشف والآفاق الواسعة ، وميلهم إلى التعمق فى فهم الأشياء ، وشدة شعورهم بغرابة الكون وضخامته ؛ وقد ظل هذا التأثير ملازماً له طوال حياته وقد وصف الناقد الفرنسى تين الحركة الفكرية الألمانية بقوله « من سنة ١٧٨٠ إلى سنة ١٨٣٠ انتجت ألمانيا أفكار عصرنا التاريخية جميعها ، ولمدة نصف قرن آخر وربما لمدة قرن آخر سيكون عملنا العظيم هو أن نعيد التفكير فى هذه الأفكار » وكان تين يميل إلى مقارنة تأثير الأفكار الألمانية فى العالم الحديث بالثورة الفكرية التى حدثت فى عهد الإحياء ، وأميل إحدى ثمرات هذه النهضة الفكرية ، فقد عب من حياض الفكر الألمانى ونحا نحو المفكرين الألمان ، ومن أقواله « ما أرغب فيه هو خلاصة الرغبات جميعها وما أنشد معرفته هو جماع ألوان المعرفة المختلفة ، وما أريده دائماً هو الكامل والمطلق » .

وقد لقيه صديقه الناقد إدمون شيريه فى جنيف بعد عودته من ألمانيا وإتمام دراسته بها سنة ١٨٤٨ ووصفه فى هذه الفترة قائلا : « لايزال أول لقاء التقيناه فى سنة ١٨٤٩ ماثلا فى ذاكرتى : كان فى الثامنة بعد العشرين من عمره . وقد عاد تواً من ألمانيا يحمل العلم ، ولكنه كان يحمل علمه فى يسر وسهولة ، وكان جذاب الملامح ، مشبوب الحماسة فى أحاديثه ، وليس فيه شىء من التكلف يفسد الأثر الذى يتركه فى نفس من يراه ... وكان يترك فى نفسك أثراً يوحى أنه لامع الذكاء رائع الشخصية ، وكان يبدو فى توثب شباب أميل وتوقد نشاطه أنه مقبل على الحياة إقبال الغزاة حتى كان الإنسان يجد نفسه مسوقاً إلى القول بإن المستقبل سيكون طوع أمره وملك يمينه » .

واقترنت عودته بنجاح كان يبـــدو أنه سيوطد مكانته ويعلى شأنه ، فقد عين بعد مباراة عامة أستاذاً

لفلسفة الجمال والأدب الفرنسى فى جامعة جنيف ،وقد ظل يشغل هذا المنصب أربع سنوات ،وفى سنة ١٨٥٤ استبدل به منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية ، وهكذا حصل أميل وهو فى الثامنة والعشرين من عمره على ماكان يطمع فى نيله الفلاسفة والنقاد بعد أن يثبتوا قدرتهم ويعترف بفضلهم ومكانتهم ، ولكن من سوء حظه أن هذا التعين الذى كان يُرجى من ورائه الخير والتقدم لأميل أصبح حجر عثرة فى طريق تقدمه ، فقد كانت جنيف حينذاك مضطربة الأوضاع السياسية وبعد صراع طويل بدأ بثورة نوفمبر سـنة ١٨٤١ استطاع حزب الأحرار المتطرفين أن يقصى عن الحكم حزب المحافظين ، واستطاع حزب الأحرار بالدستور الدمقراطى الذى أعلنه فى سنة ١٨٤٦ أن يبعد الأسر القديمة عن الشئون الإدارية التى كانت وقفاً على أفراد هذه الأسر ، وقد تبع ذلك تغيير الكثيرين من أساتذة جامعة جنيف وتعيين أساتذة آخرين لايقيمون عقبات فى طريق النظام الجديد ، وكان أميل أحد هؤلاء الأساتذة الجدد وكان أميل متغيبا عن جنيف فى خلال سنوات الصراع التى سبقت فوز حزب الأحرار ، ولم يكن لأميل صلات عائلية أو حزبية بقادة حزب المحافظين المنهزم ، ولم يكن هناك مايمنع أميل من قبول المنصب الذى استحقه بحكم تفوقه فى المسابقة ، ولم يكن قبوله له ينطوى على نكث عهد أو خيانة مبـدأ أو التنكر لعقيدة سابقة ، ولكن برغم ذلك كله فان أميل وجد نفسه فى مستهل حياته بوصفه أستاذاً جامعياً فى موقف حرج وظروف هو بطبيعته لا يملك القدرة على مواجهتها والتكيف حسب مقتضياتها ، فقد رفضت الطبقة المنهزمة أن يكون لها علاقات بأسـتاذ النظام الجديد ، وكانت هذه الطبقة تشمل المثقفين ثقافة عالية من سكان جنيف ، وكان لمقاطعة هذه الطبقة لأميل وقع أليم فى نفسه المتعطشة إلى العطف والحب ، ولو أنه عاش فى مدينة من المدن الكبرى لاستطاع أن يجد بين سكانها الكثيرى العدد فئة من الناس تتجاوب اتجاهاتهم مع اتجاهاته ويشاركونه فى اهتماماته الثقافية ونزعاته الروحية ولكن فى مدينة محدودة النطاق قليلة عدد السكان لم يكن ذلك ميسوراً ، ولم يكن أميل بطبيعته يعطف على الأحرار المتطرفين ، وكان احترامه للحق وكراهته للصخب والضجيـج والتعصب والإسراف فى النزعة الحزبية وضيقه بكل ماينم على نقص فى الذوق وإسفاف فى التفكير يجعله شديد النفور من تلك الدمقراطيـة المتصرة ، ولم يكن له معدى عن الانطواء على نفسه ومجاراة نزعة حب العزلة الكامنة فى طبعه ، وكان لذلك كله أقوى تأثير فى تفكيره وشعوره .

وقد أشار بعد مرور ثلاثين سنة على اختياره أستاذاً فى الجامعة فى يومياته وهو يكتب عن كلمة « الاعتبار » التى كانت تكثر من ترديدها الكاتبة الفرنسية المعروفة مدام دى ستايل ، وذلك فى قوله « ما هو الاعتبار ؟ وكيف يحصل عليه الإنسان ؟ ما هو الاختلاف بينه وبين الشهرة والإعجاب ؟» ، ثم يخاطب نفسه قائلاً « من العجيب أن فكرة الاعتبار لم يكن لها أى دافع فى نفسى يجعلنى أشعر بها ولكن أما كان يجب أن أشعر بها ؟ ألم يكن على أن أكون أكثر عناية فى كسب حسن ظن الغير بى ، وأن أكون أكثر إصراراً على التغلب على ما يضمرونه لى من عداء ولإزالة عدم اكتراثهم بى ؟ وكان سيبهج نفسى أن أواجه بالابتسامات وأتلقى بالبشر وأحب وأشجع ويرحب بى ، وأحصل على ماكنت مستعداً لأن أمنحه عن طيب خاطر وهو العطف والنية الحسنة ، ولكن تصيد الاعتبار والتماس الشهرة واغتصاب التقدير من الآخرين كان يبدو لى محاولة غير لائقة بى ، بل كنت أراها ضرباً من ضروب الإسفاف ، وكان يبدو لى أن محاربة الرأى غير الحسن الذى يكونه عنى الناس دون قدرى ، وكان قلبى طوال ذلك محزوناً موجعاً يعانى

ألم الشعور بالإخفاق ، وأدركت أنني قد فرضت على العزلة بصورة منظمة مقصودة متعمدة ، وكان نصيبي اليأس قبل الأوان وكل ما يوهن العزم ويقعد بالهمة ، ولما أصبحت غير عابىء بمواهبي وملكاتي من أجل ذاتها تركت كل شيء يفلت من يدي مادام الحب الذي كنت آمل أن أظفر به من أجلها قد أخطأني ونأى عني ، ولما كنت ناسكاً على الرغم مني لذلك لم أجد الهدوء في العزلة لأن ضميري لم يكن فيها مقتنعاً أكثر من قلبي » .

على أن أميل لم يكن في عزلة تامة ، فقد كان له أصدقاء يلقاهم من الحين إلى الحين ، وكانوا يعجبون به ، ويقدرون مواهبه ، قال إدمون شيريه في وصفه « كان يدعونا في أحاديثه إلى الاعجاب بتنوع معرفته ودقة أفكاره وفتنة ذكائه اللماع ! وكنا نراه فضلا عن ذلك عطوفاً ودوداً محبوباً من ذوي الطبائع التي يمكن الإنسان أن يثق بها ويطمئن إليها الإطمئنان كله ، ولم يوح إلى نفوسنا الأسف إلا على شيء واحد ، فنحن لم نستطع أن نفهم كيف أن رجلا أوتى مثل هذه المواهب العالية لا يخرج للناس شيئاً أولا يخرج سوى أشياء تافهة »

وفي هذه الفقرة الأخيرة من كلام إدمون شيريه تواجهنا مسألة عقم العبقرية التي كان أميل إحدى ضحاياها ، فلو أن أميل وقف جهده على إخراج مؤلف هام يستأثر بتفكيره ويستوعب علمه الغزير المتعدد الجوانب لما شقي بعزلته ، ولهان عليه أمر علاقته بالمجتمع ، ولنسي كل منغصات البيئة ومتاعبها ، ولكن كان في أميل سمات خاصة شلت قدرته ، وعطلت ملكاته ، وقضت عليه بالعقم والإخفاق ، فما هي هذه الخصائص وأعراض هذا المرض الذي أسماه البحاثة الفرنسي كارو « مرض المثل الأعلى » ؟

لا بد لنا قبل الاجابة عن هذا السؤال أن نعرف حالة أميل العقلية عند عودته من برلين ، فقد عاد منها شديد النهم إلى الاطلاع والاحاطة بكل شيء ، قال عنه شيريه « إن أميل قد قرأ كل شيء » ، وعاد كذلك وقد تملكته الرغبة في استيفاء التفكير وحصر الذهن فيما يعرض له من المشكلات ، وكان أميل بطبيعته نزاعاً إلى إدمان الفكر وإطالة التأمل ، ولكن إقامته في ألمانيا وتمرسه بأساليب الفكر الألماني وإمعانه في الاطلاع على كتب الفلاسفة والمفكرين الألمان زاد هذا الميل الطبيعي حدة ، والسنوات التي قضاها في ألمانيا عاكفاً على الدراسة والاطلاع والتفكير جعلت هذا الميل الطبيعي ينمو نمواً أكثر من المألوف ، وقد أدى ذلك إلى جعل الجانب التأملي النظري في شخصيته يطغى على سائر جوانبها ويستبد بها وقد تعلم في ألمانيا أنه لا راحة للعقل إلا في المطلق ولا مجال للشعور إلا في اللانهائي ، فالشيء المحدود لا حقيقة له ، والجزئي لا يرضيه ، وإنما مطلبه الكون في كليته الشاملة

وليس معنى ذلك أنه كان يهمل التفاصيل ، فقد كان بطبيعته ميالا إلى العناية بها ، وكانت معرفته واسعة النطاق ، ولكنه لم يكن يعني بالتفاصيل لذاتها وإنما باعتبارها غذاءً لتفكيره النظري ، فكل مسالك المعرفة التي كان يجد فيها الكثيرون المتعة والراحة كانت تخرجه إلى بيداء التفكير النظري ومتاهاته ، وقد وصف لنا في يومياته الكثير من جولاته في هذه العوالم الفكرية غير المنظورة ، من ذلك قوله : « لا أستطيع أن أجد ألفاظاً تعبر عما يخالجني من الشعور ، فوعيي عاكف على نفسه ، وإني لأسمع نبضات قلبي وأرى حياتي في طريقها إلى الزوال ، ويبدو لي أني صرت تمثالا على شواطىء نهر الزمن ، وأني حاضر أمر لغز من الألغاز ، وأني سأخرج من ذلك وقد تقدمت بي السن وعلاني الكبر » .

والرجل الذى يتعود هذا اللون من ألوان التفكير ويستغرق فى مثل هذه التأملات ليس من المستغرب أن يفقد الاهتمام بالمسائل الدنيوية ، وشؤون الحياة العادية فما السياسات والآداب فى رأى مثل هذا العقل ؟ إنها انعكاسات ناقصة شوهاء للحقائق المثالية التى لا تجد لها تعبيراً كافياً لا فى اللغة ولا فى النُّظُم ، فكيف يأخذ مأخذ الجد ما هو موقوت وما هو نسبى مثـل أكثر صور الجهود البشرية ؟ لقد تولت بهجة مظاهر الحياة العادية وفقد كل شىء نسبى أهميته فى نظره ولا نزاع فى إن هذه الحالة تغلب على أكثر ذوى العقول الموكلة بالتفكير النظرى ، والفلاسفة فى العادة يصبحون غير صالحين لممارسة شؤون الحياة العملية ولكن هذه الحالة تلم بأكثر المفكرين من الحين إلى الحين ، ومطالب الحياة المادية ودوافع غريزة الحياة تحد من طغيانها ، أما عند أميل فكانت حالته الغالبة عليه الملازمة له ، ومما ساعد على ذلك ضعف صحته الذى لازمه طوال حياته ومؤثرات البيئة الاجتماعية التى عاش بها

وربما كان يمكن أن ينقذ أميل من حبائل هذه الحالة الحب والزواج والأبوة أو النجاح فى الإنتاج الأدبى ، لكن إستئثار التصورات المثالية بتفكيره حال بينه وبين أى علاج ناجع لهذه الحالة ، ومن أقواله « أنى أنفر من الواقع ولكنى لا أستطيع أن أجد المثالى » وقد استهوته الحياة العائلية فكتب فى يومياته عنها « لا أستطيع أن أتخلص من مثلها الأعلى ، ففيها أجد الرفيق فى حياتى وعملى وأفكارى وآمالى » ولكن لا فائدة من ذلك كله ، « فالواقع والحاضر والضرورى اللازم يثير فى نفس الاشمئزاز ويخيفنى ، وعندى من الخيال والوعى والنفاذ أكثر مما يلزم ولكن ليس عندى ما يكفينى من الشخصية ، وحياة الفكر وحدها هى التى يبدو لى أنها لها المرونة الكافية ، والعظمة الوافية ، وأنها وحدها المبرأة من العيوب البعيدة عن النقصان ، والحياة العملية تبعث الخوف فى نفسى ، وإنى ضعيف الثقة بنفسى وأشك فى السعادة لأنى أعرف نفسى ، وصور الكمال تجعلنى أجتوى كل ما هو ناقص ، وأمقت الأسف الذى لا فائدة منه والندم غير المجدى » .

ويوميات أميل تدل على امتياز مواهبه الأدبية ، فقد جمع بين سعة المعرفة ونفاذ الفكر والبلاغة والقدرة على التقدير والنقد ، ولا بد أن الحافز إلى الإنتـاج — وهو فى أغلب الأحيان لا فى جميع الأحيان يصحب الملكات الأدبية — كان قوياً فى نفسه ، والدليل على ذلك ضخامة اليوميات التى كتبها وتجاوزت صفحاتها الآلاف ، وقد بدأ يعالج الكتابة فى سن مبكرة ، ففى العشرين من عمره أرسل بعض فصوله الأدبية لأرقى مجلات جنيف ، وبرغم شدة ميله إلى التفكير النظرى كان معنياً بوجوه نشاط عصره فى السياسة والدين والأدب والفن ، ومع ذلك كله فإنه لم يترك عند وفاته إلا بعض دواوين الشعر التى لم يعجب بها سوى عدد قليل من خاصة أصدقائه والمختارات من اليوميـات وعدداً من الفصول الأدبية جد قليل وبعض آثار أدبية أخرى قليلة القيمة ، وكان هذا الإنتاج على قلته ثمرة جهد شاق ومحاولات متصلة .

وفى يومياته تفسير لهذه الحقائق جميعها ، فقد اعترف فيها اعترافاً كاملا مؤلماً بضعفه وإخفاقه ، وحاول بتحليل دقيق لا يكاد يبارى أن يجعل أسباب هذا الإخفاق والاعتزال واضحة لنا ولنفسه معاً ، من ذلك قوله « الحب والأحلام والشعور والمعرفة والفهم كل هذا فى استطاعتى لو أمكننى أن أستغنى عن الإرادة — وعندى ضرب من ضروب الخوف البدائى من الطموح والجهاد والكراهة وكل ما يبدد الروح ويجعلها تعتمد على الأشياء الخارجية والأغراض ، وفرحى بأن يعاودنى الشعور بنفسى وأصغى إلى مرور

الزمن وتدفق الحياة العامة كاف فى بعض الأوقات ليجعلنى أنسى كل رغبة ، ويخمد فى نفسى الرغبة فى الإنتاج والمقدرة على تنفيذها معاً » .

فهو حينما يخطو نحو الإنتاج ويتقدم للعمل وتحقيق ذاته يلم به شعور غامض بأنه مقدم على خطر ، وكأن هناك ما يهدد حياته الداخلية بآفاقها المترامية وشواهقها المتسامية ، أليست هناك محاولة لإقامة حواجز وسدود بين نفسه وبين صور الحق النظرى والإطاحة بالحقيقى من أجل الظاهر والجوهر فى سبيل العرض ؟

وقد صحب هذا الاتجاه النظرى إلى تأمل الطبيعة والحياة فى شمولها ميل إلى تبين نواحى النقص فى عالم العمل والواقع ، وقد أشار إلى ذلك فى قوله « الموقف الذى انتهيت إليه يبدو لى أنه يمكن تفسيره بالرغبة الجامحة فى طلب الكمال وإساءة استعمال الملكة الناقدة وعدم الثقة الذى ليس له مسوغ بالدوافع الأولية والأفكار الأولية والكلمات الأولية : وإنى أرى الثقة بالحياة أو تقبلها فى بساطة ويسر يبتعدان عنى ويفران منى ، ولهذ صرت لا أستطيع أن أعمل » .

وذلك لأن إساءة استعمال الملكة الناقدة يتبعه بطبيعة الحال إحجام النفس وشلل الإرادة ، وفقدان الثقة بالنفس فقداناً تاماً ، وقد كتب مرة ضمن رسالة إلى صديقه إدمون شيريه « لست أعرف هذا اللغز الذى يحمل الناس على أن ينتظروا الكثير منى فى حين أننى أشعر بأننى غير قادر على الإتيان بأى شىء جدى أو هام » وكتب فى مناسبة أخرى «أصدقائى يرون ما كنت أستطيع أن أكونه ، ولكنى أرى مدى قدرتى وواقع أمرى » .

ولكنه لم يستطع القضاء على غريزته الأدبية ، ولم يجد مفراً من إشباعها إلى حد ما ، ولذلك كان يعانج قرض الشعر من الحين إلى الحين ويقوم بترجمة بعض الأشعار ويبذل فى ذلك جهداً شاقاً ، ويقول فى يومياته « إنى أخشى العظمة ، ولا أرهب الحذق والبراعة ، والفصول التى قدمتها للطبع ليست شيئاً أكثر من دراسات وألعاب وتمرينات الغرض منها اختبار نفسى وكأنها محاولات للتسلق ، وأنا أجرى أصابعى على آلتى وأمرن يدى لأتأكد من قدرتها وبراعتها ، ولكنى لا أتم العمل ، وترانى دائماً أتأهب وأستعد ، ولكن العمل لا ينجز ، ويذهب نشاطى سدى فى نوع من حب الاستطلاع العقيم » .

وهو لا يستسلم الاستسلام كله دفعة واحدة ، لأن إحساسه بالواجب يجعله يقاوم وضميره يشقى ويألم ، ويقوم من وقت لآخر بمحاولات للتخلص من قيود التقاليد الثقافية التى استأثرت بنفسه ، ويحاول أن يكتب وينتج ويرضى أصدقاءه ، وفى سنة ١٨٦١ بعد أن غادر إدمون شيريه چنيف بعام كتب أميل إليه يصف الصعوبات التى يلقاها والمثبطات المعترضة ؛ ويلتمس منه بوصفه من أصدقائه القدماء النصح والمعونة وأثرت الرسالة فى نفس صديقه وبلغت منه ؛ فجاوبه فى صراحة ووضوح واصفاً شعور أصدقائه الذين كانوا يرون حياته تذهب بدداً وتضيع سدى ، لا تبرز معالمها آثار هامة ولا أعمال جليلة على خلاف ما كان ينتظره أصدقاؤه ، وأشار إلى منافذ أدبيــة مناسبة له إذا صح عزمه واستعمل ملكاته وإلى أن النجــاح لابد أن يكون من نصيبه ، وحثه على أن يبدأ بالانضمام إلى هيئة تحرير المجلة الألمانية التى كان يشترك فى تحريرها حينذاك رينان وليتريه وغيرهما من أعلام الأدب والفكر المعاصرين له ؛ ولم يرد أميل على هذه الرسالة إلا بعد ثلاثة أشهر ، وتلقى شيريه الرد وقد نفد صبره ، وأدرك أن صاحبه لم يستطع التغلب على عادته القديمة والحالة النفسية الملازمة له ، وقد قنع أميل بكتابة اليوميات وتسجيل خواطره بها ، ولم يكن مع ذلك معتزاً بها حتى فى سنواته الأخيرة ، كتب يقول

عنها فى سنة ١٨٧٦ « هذه اليوميات تمثل مواد تكفى لملء مجلدات عدة، فأى مجهود ضائع وأى تبديد للقوى ولن تكون نافعة لأحد حتى ولا لى — ولقد ساعدتنى على الهروب من الحياة لا على ممارسة الحياة » ويقول فى موضع آخر من اليوميات « كل ما أنتجته من رسائل وهذه الآلاف من الصفحات التى تحوى اليوميات والفصول التى كتبتها والأشعار التى نظمتها والملحوظات من كل نوع التى دونتها ليست جميعها أكثر من أوراق ذابلة فمن أفدت ؟ وماذا أفدت ؟ وهل يبقى اسمى بعد موتى يوماً واحداً ؟ وهل يعنى شيئاً لأى إنسان ؟ حياة ليس لها قيمة ... وحينما أجمع أشتاتها أجدها لاشئ » .

وبرغم ذلك كان يجد فى كتابة اليوميات متنفساً لنفسه ومجالا لخواطره ، وإن كانت لم تمنحه الهدوء والسكينة وتفرغ على قلبه شآبيب العزاء والسلوان ، وقد طواه الموت وهو يظن أن كل شىء قد انتهى ، وأن حياته ضاعت فى غمار النسيان وزوايا الإغفال .

وكان أميل طول حياته محباً للسفر ، وقد اجتذبته باريس كما اجتذبت سائر الكتاب والمفكرين ، وقد عرف الكثيرين من كبار الكتاب الفرنسيين ، ففى سنة ١٨٥٢ لقى تيرى المؤرخ السياسى ولامينيه وبرانجيه وميلنيه وغيرهم ، ولقى من أنصار النزعة الرومانسية الفريد دى فنى وتيوفيل جوتييه ، وأعاد زيارة إيطاليا وألمانيا غير مرة ، ولم يكن أميل من ذوى البنية القوية وأصابه فى السنوات الأخيرة من حياته مرض القلب وضاعف خطورته مرض الحنجرة ، وقد دفن بعد وفاته فى مقبرة كلارنز على مقربة من قبر معاصره العظيم اسكندر فينيه ، والعجيب أن شخص أميل نفسه وأشعاره ، ورسائله وتدريسه فى الجامعة وانتاجه الأدبى القليل لم يحدث ذلك كله تأثيراً يذكر فى نفوس معاصريه ، ولكن الوثيقة التى دون فيها حياته الداخلية وطبعت بعد موته أثرت فى نفوس القراء فى أنحاء أوروبا ، وفسحت له مكاناً فى عالم الشهرة ، وقد عدّ إدمون شيريه هذا الحادث من غرائب الأدب ومدهش مفاجآته ، فما هو السر فى هذا النجاح الذى أصابته اليوميات ؟

أرجح أن السبب الأول فى الشهرة التى ظفرت بها يوميات أميل يرجع إلى جمال أسلوبها الشعرى واستطاعة أميل أن يصف لنا الخواطر الدقيقة والأفكار الفلسفية والمشاعر الدينية والمشاهد الطبيعية فى أمانة مستحبة وإخلاص جذاب ينم على اطلاع واسع وثقافة أدبية فلسفية عالية ، ويطالعك من صفحات هذه اليوميات أميل الكاتب الفيلسوف وأميل الشاعر الحكيم وأميل الناقد الذواقة المرهف الحس النافذ النظر المصقول الذوق ، وأميل من غير شك أحد مفسرى أسرار النفس الداخلية وأحد من كشفوا للإنسان الكثير من أسرار النفس البشرية الخفية ، وتقترب منه فى هذه الناحية رسائل أوبرمان التى كتبها سنانكور ويوميات موريس دى جيران ، كما أنها تذكرنا بكتب الاعترافات العظيمة مثل اعترافات القديس أوغسطين وجان جاك روسو وتولستوى ، ويوميات أميل ممثلة لحياة الإنسان الداخلية الخاصة ، وكانت دراسة أميل لنفسه واستنباطه المنافذ إلى قلبه وغوصه فى مغيبات المشاعر ومجهولات الخواطر والأحاسيس ترمى إلى تحقيق هذا الهدف ، وقد أعلن ذلك فى قوله : « مايعنينى ويهمنى فى أمر نفسى هو أنى أجد فى حالتى الخاصة مثلا صادقاً للطبيعة الإنسانية ، ومن ثم القيمة العامة لهذا الطراز » .

وقد أشار أميل فى يومياته إشارات كثيرة إلى علاقة الإنسان باللانهائى والمجهول ، وكذلك إلى علاقته بعالم الظواهر المتحكم فيه ، وعرض فى خلال ذلك لمشكلات الفلسفة والعلم والأدب والفن وتعمقها ، وقد أحاط أميل بحياة عصره الفكرية من مختلف جوانبها ، وهو

جدير بقول رينان عنه « إن أميل له عيوبه ونواحى نقصه ولكن من المؤكد أنه من أقوى الرؤوس التى مارست التفكير النظرى فى الفترة الممتدة من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٨٠ وفكرت فى طبيعة الأشياء » .

والمفكر والمؤرخ والناقد يجدون فى يوميات أميل صديقاً جديراً بالصحبة وخليقاً بالألفة ، وكذلك رجل الدين الذى يرى أن الإيمان بوجود الله والإيمـــان بالواجب هما أساس الحياة الدينية الحقة يجد فى أميل زميلا فى الله ، ورغم وقوف أميل على مذاهب الفكر المختلفة واتساع آفاق معرفته ظلت الغريزة الدينية قوية فى نفسه ، وقد ظل أميل مؤمناً بحقيقة القانون الأخلاقى خلال عواصف التشاؤم التى استهدفت لها حياته ، وقد كتب فى يومياته قبيل موته بأشهر قلائل « الحيوان تنقضى حياته ، والإنسان يسلم روحه لخالق الروح ... ونحن نحلم منفردين ، ونشقى منفردين ، ونموت منفردين ، ونسكن مأوانا الأخير منفردين ، ولكن ليس هناك ما يمنعنا من أن نفتح أبواب عزلتنا لله ، وبذلك تصبح مناجاة الإنسان لنفسه محاورة ، ويصبح الإحجام طاعة واستسلاماً وينقلب تنازلنا أمناً وسلاما، ويضيع الشعور بالهزيمة الأليمة فى الشعور بالحرية المستردة » وأميل يمثل الروح الحديثة فى شكوكها وآمالها ويقينها ، وهو يمثل جيلا ساورته الشكوك ولكنه مع ذلك كان يشعر بالحاجة إلى اليقين ، وكان هذا الجيل أقوى شعوراً من الأجيال التى سبقته بالسدود المقامة فى طريق العقل البشرى وقوة ضغط الظروف المادية على الإنسان ، ولكن هذا الجيل مع ذلك كان أقوى شعوراً بعظمة الإنسان ، وأشد تأثراً بمظاهر الجمال والنبل المتداخلة فى عناصر الكون .

وقد قام أميل بدوره فى تواضع وتردد وبشىء كثير من الشك فى تفكيره وفى نفسه ، ولم يركن إلى الوعظ والأسلوب الحاسم الواثق الذى كان يتحدث به كارلايل وامرسن برغم أنه كان يشبههما باعتبارهما شاعرين مثاليين، وهذا مما يجعله أقرب إلى روح العصر منهما ، لأنه كلما تكاثرت المشكلات وتعقدت الأمور واتسع نطاق العلم قلت الثقة بالذين يتحدثون عن ألغاز الحياة بلهجة العارف الواثق ، والباحثون عن الحق فى العصر الحاضر يؤثرون لهجة مفكر جنيف السمح النفس الرضى الخلق الذى نشأته الدراسة وحركته المذاهب الفكرية حتى حذق أساليبها وعرف مداخلها ومخارجها ، والذى كان ينشد الحقيقة دون أن ينحاز إلى فئة من الناس أو حزب من الأحزاب ، ودون أن يتعصب لمذهب من المذاهب ، وتنازل عن الآمال ، ونبذ المطامع ، ولم يعبأ فى حياته الفكرية بطلب المجد ، والجرى وراء الشهرة ، والنجاح الأدبى ، وإنما وقف حياته على طلب الثقافة والاقتناع الروحى ، والمثل الأعلى ، والكتاب الوحيد الذى بقى من آثار أميل كاف لدعم شهرته ، وإبقاء ذكراه ، وسيظل شاهداً على صدق تجاربه ، وشجاعته النادرة ، وصراحته فى الاعتراف بأخطائه، وإحصاء عيوبه وسقطاته، ونواحى الضعف فى شخصيته وأسلوب حياته .

مختارات من يوميات أميل

وصف لنا أميل فى يوميـــاته سر قصوره فى الإنشاء والتأليف بقوله « لابد فى الإنشاء من التركيز والبت والمرونة ، وهذا ما ينقصنى ، فأنا لا أستطيع مزج المواد المتجمعة بالأفكار ، ولأجل أن نصب أى شىء فى القالب المناسب ونمنحه الصورة الملائمة لا بد لنا من أن نكون مسيطرين عليه ، ولا بد أن نتناول الموضوع بعنف واقتدار ولا نرتعش خشية أن نفشل فى العمل أو نخطئ فيه الصواب ، وعلينا أن نكون قادرين على تحويله إلى جوهر كياننـــا واستيعابه ، وهذا اللون من ألوان الثقة العارية المسرفة ليس فى طاقتى ، وطبيعتى من أعماقها تميـــل إلى

التخلص من الشخصية الذى يخترم الموضوع المتناول ويقف عند حـدوده ، إن حب الحق هو الذى يردنى عن الانتهاء إلى نتيجة والبت الحاسم » .

وكان الناقد الإنجليزى الكبير ماثيو أرنولد يرى – بعد قراءته ليوميات أميل – أن وظيفة أميل الحقيقية كانت النقد الأدبى ، وأن أميل نفسـه لم يدرك ذلك ، ويقول أرنولد إن النقد الأدبى الذى تضمنته بعض مختـارات اليوميات يدل على تمكن وأستاذية نادرين ، بل يرى أرنولد أن نقد أميل للمجتمع والسياسة والخلق القومى والدين قائم على معرفة وثيقة وعادل ونفاذ إلى حد كبير ومما أستدل به أرنولد على قدرة أميل الناقدة ماكتبه فى يومياته حينما نعى إليه الناقد الفرنسى الكبير سـانت بيف « والحقيقة أن سانت بيف يترك وراءه فراغاً أعظم من الفراغ الذى تركه بيرانجيه أو لامارتين ، لقد كانت عظمتهما حينما توفيا قد أصبحت بعيـدة وتاريخية ، أما سانت بيف فكان لايزال يعيننا على التفكير ، والناقد الحق يقدم للعالم جميعه الأساس الوطيد ، ومعنى ذلك أنه يمثل حكم الرأى العام أى العقل العام وأنه المحك والموازين والبوتقـة التى تبين قيمة كل إنسان ومزية كل مؤلف ، وصدق الحكم أندر من أى شئ آخر لأنه يتطلب توازناً دقيقـاً لكثير من الصفات – وهذه الصفات بعضها طبيعى وبعضها مكتسب ، بعضها صفـات عقلية وبعضها صفات نابعة من القلب ، ونضج قوة الحكم الناقد تستلزم بذل المجهود سنوات طويلة ومواصلة الدراسة ومقارنة الأشياء بعضها ببعض ، والناقد مثل الحكيم فى رأى أفلاطون لا يصل إلى مستوى كهانته الأدبية الحقيقى – أو إذا آثرنا لفظة أقل فخامة إلى مستوى القدرة على القيام بوظيفته الاجتماعية – إلا فى الخمسين من عمره ، وحتى بلوغ هذه السن لا يكون الناقد قد مر بكل طرز الكينونة وتمكن من معرفة كل ظل من ظلال التقدير ، وكان سانت بيف يضيف إلى تلك الثقافة البالغة الحد الأقصى من الصقل والتهذيب ذاكرة واعية إلى حد يثير الدهشـة ومجموعة من الحقائق ضخمة إلى حد لا يكاد يصدق وطائفة من النوادر مختزنة ليستعين بها حينما يريد استخدامها »

ويعلق أرنولد على هذا النقد بقوله « هذا النقد شديد الإحكام ، وقد صيغ فى قالب يبعث على الإعجاب ، ويفتن اللب إلى حد أن الإنسان يتمنى لو كان قد أتيح لسانت بيف نفسه أن يقرأه » .

ويشير أرنولد إلى ما ورد فى اليوميـات عن ڤيكتور هيجو ، وقد ذكر أميل رأيه فى هيجو فيما كتبه فى يومياته يوم ٢٦ إبريل سنة ١٨٧٧ قائلا « كنت أقلب صفحات ماكتبه ڤيكتور هيجو عن باريس ، (سنة ١٨٦٧) وفى خلال السنوات العشر المنصرمة توالت الحوادث التى تفند ماقاله هذا النبى ، ولكن ثقة النبى فيما تخيله لم تنقص مثقال ذرة ، فالتواضع وحسن الإدراك لايصلحان إلا للأقزام ، وڤيكتور هيجو يتجاهل فى شموخ كل شىء لم يستطع أن يتنبأ به ، وهولم ير أن الكبرياء التى لاحـدود لها تدل على ضؤولة الروح ، فلو أنه استطاع أن يقارن بين نفسه وبين غيره من الرجال ، وأن يوازن بين فرنسا وبين غيرها من الأمم لاستطاع أن يرى الأشياء بصورة أقرب إلى الصحة ، ولما تورط فى هذه المبالغات الطائشة وهذه الأحكام التى أسرف فيها على نفسه ، ولكن الاعتدال والإنصاف فى إصدار الأحكام ليسا من الأوتار التى يضرب عليها ، فقد عاهد نفسه على أن يكون مارداً جباراً ، وذهبه مخلوط دائماً بالرصـاص ، ونفاذ بصيرته يشوبه دائماً الصغار ، وعقله ينتابه الجنون ، وهو لايستطيع أن يكون بسيطا ، والضوء الوحيد الذى يقدمه لك يغشى بصرك مثل ضوء النيران ،

وهو يثير تعجب القارئ وبغضبه ، ويضايقه ، وهو لايخلو دائماً من نغمة زائفة ، وهذا هو سبب مايثيره فى نفسى من تقزز ونفور ، والشـــاعر الكبير فى نفسة لايستطع التخلص من الدجال وبعض سهام قليلة من سخرية ڤولتير كانت كفيلة بأن تطامن من جماح عبقريته وتجعله أقوى إذ تضطرها إلى أن تكون أكثر تعقلا ، وانها لكارثة اجتماعية أن أقوى شعراء أمة لم يستطع أن يفهم الدور الذى يقوم به بطريقة أصح وأسلم ، ولم يسلك سلوك أنبياء العبرانيين الذين وجهوا قوارص اللوم والتعنيف لأنهم يحبون ، ووقف حياته فى كبرياء وبطريقة منظمة على تملق مواطنيه ، ففرنسا هى العالم وباريس هى فرنسا وهيجو هو باريس ، فاحنوا روؤسكم أيها الناس » .

ويستشهد أرنولد على نفاذ بصيرة أميل الناقدة بما كتبه عن لافونتين فى يومياته يوم ١٧ يوليوسنة ١٨٧٧ «أمس أعدت قراءة لافونتين ولاحظت مايسقطه ويحذفه ، وليس عنده فراشة ولا وردة ، وهو لا يذكـــر طـــير الكركى ولا طائر السلوى ولا الجبال ولا السحالى ، وليس فيه صدى واحد للفروسية ، وتاريخ فرنسا عنده يبدأ بعهد لويس الرابع عشر ، والجغرافيا عنده فى الواقع لاتتجاوز بضعة أميال مربعة ولاتصل إلى الراين ولا إلى اللوار ولا إلى الجبال أو البحر وهو لا يبتكر موضوعاته أبداً وإنما يأخذها فى شىء من الإبطاء من غيره كاملة الصنع ، ولكن مع ذلك كله أى كاتب جدير بالإكبار هو ! وأى مصور بارع وأى مشاهد دقيق الملاحظة وأى كاتب فكه وأى راوى قصة ! إنى لا أمل قراءته برغم إننى أحفظ عن ظهر قلب نصف خرافاته ، وفى اختياره للألفاظ وإدارته للجمل وانتقاء العبارات والمصطلحات فإن أسلوبه ربما كان أثرى أساليب العصر العظيم لأنه يجمع بأبرع الطرق بين الأسلوب المهجور وبين إتقان الأسلوب المدرسى ، وبين عناصر اللغة الغالية واللغة الفرنسية وتحوى كتابته التنوع والهجاء والرقة واللطف والشعور والحركة وحسن السبك والطلاوة والرشاقة وحتى فى بعض الأحيان — النبل والجدية والعظمة ، وهناك كذلك براعة الوصف والكلمات اللاذعة والصور السريعة السلسة التعبير وحدة بعض المقطوعات التى لاتنسى والجرأة غير المنتظرة وعيوبه تخفيها استعداداته العظيمة المنوعة ولايستطيع الإنسان أن يقول ماذا ينقصه ، قارن بين خرافة « قاطع الأخشاب والموت» التى نظمها وبين كتابة بوالو لها ، وسيظهر الفرق بين الفنان وبين الناقد الذى أراد أن يعلمه كيف يكتبها بطريقة أحسن من الطريقة التى كتبها بها ، ولافونتين يعطيك صورة الفلاح الفقير فى العهد الملكى ، ولكن بوالو لايرى سوى رجل يرزح تحت الحمل الثقيل ، والأول مشاهد تاريخى والثانى ليس سوى نظام أكاديمى ومن نظم لافونتين لهذه الخرافة تستطيع أن تكون صورة واضحة للمجتمع فى عصره ، وهذا الهرم المسن من شامبنوا بحيواناته لايزال هومر الوحيد الذى أخرجته فرنسا ، وعنده صور الكثير من الرجال والكثيرات من النساء مثـــل لابريير ، وموليير ليس أكثر منه فكاهة ، وناحية الضعف الوحيدة فيه هى أبيقوريته وما يخالطها من الغلظة ، وهذا من غير شك ماجعل لا مرتين يمقته ، والنغمة الدينية ليس لها أثر فى قيثارته ، وليس فيه شىء يدل على صلته بالديانة المسيحية ومآسى الروح الأسمى ، والطبيعة الرحيمة هى آلهته وهو راس نبيه ومونتين إنجيله ، وبلفظ آخر أفقه هو أفق عصر الإحياء وهذه الجزيرة الوثنية فى مجرى الكاثوليكية التام شىء مستغرب ، ووثنيتها كاملة الإخلاص والبراءة ، ولكن الحقيقة أن رابليه وموليير وسانت افرموند أكثر وثنية من ڤولتير » .

وخريج الفلسفة الألمانية الذى تلقى دروسه فى برلين بعد وفاة هيجل بأعوام قليلة حينما كانت ألمانيا مستقر الفكر النظرى لم يمنعه ذلك من نقد بعض مفكرى الألمان وفلاسفتهم ، ففى يوم ٩ إبريل سنة ١٨٦٨ بعد أن أمضى ثلاث ساعات فى قراءة كتاب الفيلسوف الألمانى لوتزعن تاريخ الاستطيقى فى ألمانيا كتب فى يومياته « لقد أمضيت ثلاث ساعات أقرأ فى المجلد الكبير (تاريخ الاستطيقى فى المانيا) وقد استهل الكتاب استهلالاً جذاباً ولكن سرعان ما همدت الجاذبية ، وفى النهاية استولى علىّ التعب وتملكنى الملل ولم ذلك ؟ لأن صوت عجلة الطاحونة يجعل النوم يغلب علينا ، وصفحات هذا الكتاب الخالى من الفقرات وهذه الفصول التى لا آخر لها وهذا الضجيج الدياليكتيكى الذى لا ينقطع قد أثر فى نفسى كأننى كنت أصغى إلى طاحونة كلام ، وفى النهاية تثاءبت مثل أى مخلوق بسيط ساذج لا دراية له بالفلسفة وهو يواجه هذا الثقل كله والحذلقة مجتمعين ، ان غزارة العلم وحتى الفكر ليسا كل شىء ، ولمسة من خفة الروح ومضاء الأسلوب وقليل من الحيوية والخيال والرشاقة لا تفسدها وهل تترك هذه الكتب الملأى بالحذلقة فى الذاكرة صورة واحدة أو صيغة أو حقيقة مذهلة حينما يضعها الإنسان ؟ كلا ، انها لا تخلف سوى الخلط والتعب ، فما أشد حاجتنا إلى الوضوح وحسن السبك والايجاز ! إلى مثل ديدرو وڤولتير وحتى جالينى ! ان فصلا موجزا يكتبه سانت بيف أو شيريه أو رينان أو ڤيكتور شيربلييه يدخل على النفس سروراً أكثر ، ويجعل الإنسان يفكر أكثر من آلاف الصفحات الألمانية الثقيلة الملأى حتى حفافيها والتى تظهر الجهد نفسه لا نتائجه ، والألمان يجمعون الوقود ويحشدونه ، ولكن الفرنسيين هم الذين يشعلون فيه النيران ، وإنى أناشدكم الله أن تجنبونى ماسهرتم فيه الليالى وأنضيتم فيه مطايا عقولكم واعطونى حقائق أو أفكاراً ، واحتفظوا بجراركم والرواسب فى المؤخرة ، وما أريده هو الزبدة والخلاصة »

وأشار أميل فيما كتبه فى يومياته يوم ٢ يناير سنة ١٨٨٠ إلى الفرق بين حالة الهدوء والقدرة على التخلص من إسار الرغبات والاقتراب من النرڤانا التى يعرفها الشرقيون وما فى حياة الأوربيين من القلق والصراع والحركة فقال « من الواضح أن الأمم الغربية والأمريكيين بوجه خاص لا يعرفون سوى القليل عن هذه الحالة ، فالحياة عندهم حركة دائبة ناشطة تبتلع كل شئ ، وهم حريصون على الذهب والقوة والسيطرة ، وهدفهم أن يسحقوا الناس ويستعبدوا الطبيعة ، وهم يبدون اهتماماً شديداً عنيداً بالوسائل ولا يفكرون فى الغايات ، وهم يخلطون بين الوجود والوجود الفردى وبين امتداد النفس والسعادة ، أى أنهم لا يعيشون بأرواحهم ، وهم يتجاهلون مالا يتغير والأبدى ، وهم يعيشون على سطح وجودهم لأنهم لا يستطيعون الوصول إلى محورها ، وهم مهتاجون ومشبوبو الحماسة ووضعيون لأنهم سطحيون ، فلم هذا الجهد المبذول والضجيج والصراع والجشع ؟ إنه يذهل النفس ويصم السمع ، وحينما يأتى الموت يعرفون أن الأمر كذلك فلماذا لا يسرعون بأقرار ذلك والتسليم به ؟ ان النشاط جميل حينما يكون مقدساً ، أى حينما يكون وقفاً على خدمة الذى لا يزول »

وأشار أميل فى يومياته إلى رأيه فى البطولة فقال « البطولة هى الانتصار الباهر للروح على الجسد ، أى على الخوف ، الخوف من الفقر ومن الشقاء ومن النميمة ومن المرض ومن العزلة ومن الموت ، وليس هناك تقوى حقيقية جادة بدون بطولة ، والبطولة هى تركيز الشجاعة الذى يبهر البصر ويخفه الجلال »

وفى ذات ليلة من ليالى سنة ١٨٥١ كتب أميل فى يومياته يصف انطباعاته : « الساعة العاشرة ليلا وأشعة القمر الغريبة الغامضة والنسمات الرطبة المنعشة والسماء وسحب قليلة مارة بها ذلك كله جعل شرفتنا أنيقة بهيجة وهذه الأشعة الشاحبة الدقيقة تبعث من الأعالى سكوناً نافذاً مكبوحاً ، وهو يشبه السرور الهادئ أو بسمة التجربة المفكرة مقترنة بنوع من القوة الرواقية ، والنجوم ترسل ضوءها وأوراق الأشجار تهتز فى الأشعة الفضية ، ولا تسمع نأمة فى مدى النظر .. وكل شئ يلفه الخفاء ويعلوه الغموض ويحفه الجلال ، فياساعات الليل ساعات الصمت والعزلة .. فيك يلتقى الحزن والأسى بالرقة والجمال ، إنك تثيرين الأحزان فى النفس وتفرغين على القلوب العـزاء والسلوان ، وتتحدثين إلينا عن كل ما مضى وانقضى وكل ما هو مقدر له أن يموت ويطوى ، ولكنك تقولين لنا « تشجعوا ! » وتعدينا بالراحة » .

ويوصينا أميل فى يومياته بما يأتى « احتفظ فى نفسك بمكان للأسرار الخفية ، ولا تسارع إلى قلب ثرى نفسك بمحراث اختبار النفس ، بل اترك زاوية غير مزروعة فى قلبك مستعدة اتقبل أى بذرة قد تلقيها الرياح واترك ركناً ظليلا للطير السانح ، وأخل منزلا فى قلبك للزائر غير المنتظـر ومحراباً للإله المجهول ، وإذا غنى الطير بين أغصانك فلا تبادر إلى تألفه ، وإذا شعرت فى أعماق كيانك بشيء جديد — بفكرة أو شعور — فلا يستخفك الحرص إلى تسليط الضوء عليه والنظر إليه ، ودع الجرثومة النامية فى حمى النسيان وأقم حولها سياجاً من السكينة ولا تقتحم ظلمتها ، واتركها تستتم صورتها ويكتمل نموها ، ولا تفض إلى أحد بكلمة عن سعادتك ، إنها سر من أسرار الطبيعة المقدسة ، وكل جمل يجب أن يلفه القناع المثلث ؛ قناع الحياء والصمت والليل » .

ويوازن أميل فى إحدى يومياته بين الألمـان واليونانيين القدامى فيقول « الألمانى يعجب بالشكل ، ولكنه لا يملك موهبته ، وهو نقيض اليونانى ، وعنده الغريزة الناقدة والطموح والرغبة ، ولكن ليس عنده السيطرة الرصينة على الجمال ، وأهل الجنوب أكثر استعداداً للفن وأكثر اكتفاءً بأنفسهم وأقدر على الإنجـاز وينعمون فى ظلال البطالة ثقـة منهم بقدرتهم على الإنجاز ، فمن ناحية ترى الأفكار وفى الجانب الآخر تجد الألمعية ، وعالم ألمانيا من وراء السحاب وعالم أهل الجنوب فوق هذه الأرض ، والشعب الألمـانى يفكر ويشعر ، وأهل الجنوب يشعرون ويعبرون ، والأنجلو ساكسونيون يريدون ويفعلون ، والمعرفة والشعور والعمل هى الثالوث المكون من ألمانيا وإيطاليا وإنجلترا ، والفرنسيون يوجدون الصيغ ويتحدثون ويبتـون ويضحكون ، فالفكر والألمعية والإرادة والكلام أو بكلمات أخرى العلم والفن والعمل والبلاغة ، وهكذا أجزاء المقامة الرباعية » .

ويحدثنا أميل فيما كتبه يوم ٢٠ سبتمبر سنة ١٨٦٦ عن خيبة أمل أصدقائه فيه فيقول « أخشى أن يكون أصدقائى القدامى قد خاب ظنهم فى ، فهم يظنون أننى لا أفعل شيئاً ، وأننى خدعتهم عما كانوا ينتظرونه منى وخيبت أملهم ، وأنا مثلهم خاب أملى فى نفسى ، وكل ما يمكن أن يرد على احترامى لنفسى ويعطينى الحق فى أن أكون معتزاً بها يبدو لى أنه غير ممكن الحصول عليه وأنه لا سبيل على الاطلاق إليه ، ولذا ألجأ إلى تسلية نفسى بالصغائر والتفاهات والحديث المرح والملهيات ، وينقصنى دائماً الأمل واليقين والعزم ، والفرق الوحيد هو أن ضعفى فى بعض الأحيان يأخذ صورة الحزن اليائس وفى أحيان أخرى يبدو فى صورة الطمأنينة المستبشرة ، ومع ذلك فإنى أقرأ

وأتحدث وأدرّس وأكتب ولكن بدون هدف وكأنني أسير وأنا نائم ، والنزعة البوذية المسيطرة على نفسى تقلل من حد قدرتى على حرية حكم نفسى ، وعدم الثقة بالنفس يقتل كل رغبة ويحيلنى المرة بعد المرة متشككاً أصيلا ، ولست أعبأ بشيء سوى الواقعى والجدّى ولكنى لا آخذ نفسى ولا ظروف حياتى مأخذ الجد ، وارتخص قدر شخصيتى ومواهبى وأمانى نفسى ، وإنى دائماً أستخف بنفسى باسم كل ما هو جميل وكل ما يبعث على الإعجاب ، وموجز القول إنى أحمل فى نفسى منتقصاً دائماً لقدرى وهذا هو ما يقعد بى ويثلم عزيمتى ، ولقد أمضيت المساء مع شارل هايم ، ولفرط إخلاصه لم يقدم لى أى تحية أدبية ، ولما كنت أحبه وأحترمه فلذلك أسامحه ، وليس لحب النفس علاقة بذلك الموضوع ، ومع ذلك فقد كان يروقنى أن يثنى على مثل هذا الصديق الصدوق ! ومما يحزن الإنسان أن يشـعر من أصدقائه باللوم الصامت ، وسأحاول أن أرضيه وأفكر فى كتاب يسره ويسر شيريه » .

هذا ما كان أميل يمنى به نفسه ، وكان من بواعث أسفه فيما بعد أن هذه الأمنية لم تتحقق وظل أصدقاؤه ينعون عليه عقم عبقريته حتى فقدوا الثقة فيه ونبذوا الأمل .

والعجيب أن أميل الذى أمضى سنوات متطاولة فى كتابة يومياته كان يرى مع ذلك أنها لا تقدم لنا عنه صورة كاملة ، كتب فى يومياته بعد أن أعاد قراءة أجزاء منها يقول « لقد انتهيت فى التو واللحظة من قراءة المجلد الأول من هذه اليوميات ، وأشعر بالخجل من نغمة الشكوى السارية فيها ، وهذه الصفحات تقدم صورة لى شديدة النقصان ، وفى أشياء كثيرة لم أجد لها أثراً فى هذه اليوميات ، وأظن أن السبب الأول فى ذلك هو أن الحزن يحملنى على المبادرة إلى الكتابة أكثر من السرور ، والسبب الثانى هو لأننى أعتمد كثيراً على الظروف المحيطة بى ، وحينما لا يكون هناك ما يهيب بى أو ما يعرضنى للامتحان أعود إلى الاكتئاب ، ولذلك لا يظهر فى هذه الصفحات الرجل العملى والرجل البشوش المنبسط الأسارير والإنسان الأديب فالصورة ينقصها الاتساع والمحافظة على النسب ، إنها صورة من جانب واحد وينقصها المركز ، وكأنها رسمت من مسافة جد قريبة »

ويستطرد أميل من هذا الحديث عن نفسه إلى تعليل مسألة جهلنا لأنفسنا فيقول « السبب الحقيقى فى كوننا لا نعرف أنفسنا إلا معرفة جد قليلة هو الصعوبة التى تصادفنا فى الوقوف على مسافة مناسبة من أنفسنا واتخاذ وجهة النظر الصحيحة التى تجعل التفاصيل لا تحجب التأثير العام ، وعلينا أن نتعلم أن ننظر إلى أنفسنا إجماعياً وتاريخياً إذا أردنا أن تكون عندنا فكرة صحيحة عن قيمتنا النسبية وأن ننظر إلى حياتنا فى كليتها الشاملة أو على الأقل باعتبارها فترة تامة من الحيـــاة إذا أردنا أن نعـــرف ما نكـــون وما لا نكون ، إن النملة التى تزحف على الوجه رائحة غادية والذبابة التى تقع على جبين الفتاة تلمسان الجسم حقيقة ولكنهما لا تريانه لأنهما لا تنظران نظرة شاملة إلى الكل ، وسوء الفهم الذى يلعب دوراً كبيراً فى الدنيا ليس عجيباً حينما نرى صعوبة تقديم صورة أمينة لإنسان قد قضينا فى دراسته أكثر من عشرين سنة » .

ولا ينكر أميل أن كثرة تحليله لعواطفه ووصفه لهواجس نفسه جعلته قادراً على تحليل عواطف غيره من الناس ، ولذلك يقول « إذا كان عندى قدرة خاصة على تقدير ظلال العقول المختلفة فإنى أعزوها من غير شك إلى التحليل الدائم الذى تناولت به نفسى بدون نجاح ، والواقع أنى عددت نفسى دائماً موضوعاً للدراسة والذى كان يعنينى فى نفسى هو سرورى

بأنى وجدت طوع يمينى إنساناً أنموذجاً للطبيعة البشرية يمكننى بدون الحاح أو نزق أن أتابع منه ما يطرأ عليها من تغيرات وحالات وأقف على أفكارها الخفية ونبضات قلبها وما يعرض لها من صنوف المغريات ، وقد التفت إلى نفسى بدافع فلسفى غير شخصى » .

ويتحدث أميل فى يومياته عن الفلسفة والفلاسفة فيقول عن الفلسفة « الفلسفة معناها جرية العقل التامة ومعنى ذلك أنها مستقلة عن سلطان التعصب الدينى أو الاجتماعى أو الفلسفى ، وهى ليست مسيحية أو وثنية وليست ملكية ولا ديمقراطية ، وليست اشتراكية ولا فردية ، إنها ناقدة ومحايدة ، وهى تحب شيئاً واحداً ليس غير — وهو الحق ، وإذا كانت تزعج آراء الكنيسة أو أراء الدولة فى البيئة التاريخية التى يعيش فيها الفيلسوف فان هذا من سوء الحظ ولكن لا مفر منه ولا حيلة فيه ، والفلسفة معناها قبل كل شيء الشك ، وبعد ذلك الشعور بمعنى المعرفة والشعور بعدم التثبت والجهل والشعور بالحدود القائمة والظلال والدرجات والإمكانيات والمحتملات ، والرجل العادى لا يشك فى شيء ولا يشتبه فى شيء ، ولكن الفيلسوف أكثر حذراً وهو لذلك غير صالح للعمل وبالرغم من أنه يرى الهدف أقل خفاء من الآخرين فانه لذلك يرى ضعفه بوضوح شديد وليس عنده الأوهام التى تجعله يظن أن المصادفات ستمكنه من الوصول إليه ، والفيلسوف مثل رجل صائم فى وسط أقوام ثملين ، وهو وحده يدرك الوهم الذى يلعب بالمخلوقات جميعاً ، وهو بطبيعته أقل انخداعاً من جاره ، وحكمه على الأشياء أقرب إلى العقول لأنه يرى الأشياء على حقيقتها ، وهذا هو أساس حريته » .

وقرأ أميل كتاباً عن تاريخ العالم فى عهد جنكيزخان عنوانه «العلم الأزرق» فكتب فى يومياته «نادى جنكيزخان بأنه النقمة الإلهية ، والواقع أنه أوجد أكبر إمبراطورية عرفها التاريخ ، وكانت تمتد من البحر الأزرق إلى بحر البلطيق ، ومن سهول سيبريا المترامية إلى شواطىء نهر الكنج المقدس ، وأقوى إمبراطوريات العالم القديم دعائم سقطت تحت سنابك خيل فرسانه وبأسهم رماته ، ومن الاضطراب العنيف الذى أحدثه فى القارة الغربية انبعثت نتائج بعيدة المدى ، فسقوط الإمبراطورية البيزانطية أدى إلى ظهور عصر الإحياء ورحلتى الكشف فى آسيا اللتين جاءتا من جانبى الكرة الأرضية أى رحلة ڤاسكودى جاما ورحلة كولومبس ، وتكوين الإمبراطورية العثمانية وإعداد الإمبراطورية الروسية ، وهذه العاصفة العاتية التى بدأت فى أيفاع آسيا أسقطت الأدواح الباسقة التى دب فيها البلى وكل مبانى العالم القديم المتداعية ، وغارة المغول الصفر ذوى الأنف المنبسط على أوروبا إعصار تاريخى خرب القرن الثالث عشر وطهّره وانطلق من طرفى العالم المعروف ، خلال سورى الصين العظيمين ، السور الذى كان يحمى إمبراطورية الوسط القديمة والسور الذى كان يقيم حاجزاً من الجهل والاعتقاد بالخرافات حول عالم المسيحية الصغير ، وأتيلا وجنكيزخان وتيمورلنك يجب أن يوضحوا فى ذاكرة الإنسانية بالصف الذى فيه قيصر وشارلمان ونابليون ، وقد دفعوا أقواماً برمتها إلى العمل وحركوا أعماق الحياة الإنسانية ، وأثروا تأثيراً قوياً فى السلالات البشرية وأسالوا أنهاراً من الدماء وجددوا وجه الأشياء ، وطائفة الأصحاب الدينية لا يريدون أن يروا أن فى التاريخ قانون العواصف كما فى الطبيعة ، والذين يذمون الحرب مثل الذين يلعنون الرعد والعواصف والبراكين ، وهم لا يعرفون ماذا تصنع ، والحضارة تميل إلى إفساد الناس كما تفسد المدن الكبيرة الهواء » .

ويمكن أن تستخلص أن أميل بحكم مزاجه وعلاقته بالفلسفة الألمانية كان معجباً بشوبنهاور ، كتب

عنه فى يومياته يقول « لقد كنت أفكر فى شوبنهاور ، وقد أدهشنى وكاد يخيفنى كيف أحسن تمثيل نموذج الإنسان فى رأى شوبنهاور الذى يرى السعادة وهماً من الأوهام ويرى الشقاء حقيقة واقعة ، والذى عنده أن الغاء الإرادة وكبت الرغبـة هما الطريق الوحيد للخلاص ، وأن الحياة الفردية كارثة لا خلاص لنا منها إلا بالتأمل غير الشخصى ، وأساس مذهبه الفلسفى أن الحياة شر والفناء خير ، وهذه الحقيقة المقررة لم أجترئ قط على إعلانها بطريقة عامة ، ولو انى سلمت بها فى حالات فردية ، والذى لا أزال أحبه فى فيلسوف فرانكفورت الكاره للبشر هو كراهته للأحكام المبتسرة السائدة والهوايات الأوربية ورياء الغرب ونفاقه ... وشوبنهاور رجل قوى العقل قد نبذ الأوهام واعترف بالبوذية فى وجه التدفق الألمانى الغامر ، وبعزلة العقل المطلقة فى وسط عربدة القرن التاسع عشر ، وعيوبه الكبيرة هى إقفار روحه وإثرته المتكبرة الكاملة وإكبار للعبقرية مقترن بعدم اكتراث تام بسائر العالم برغم تعاليمه عن التضحية والاستسلام ، وقد خلت نفسه من العطف والإنسانية والحب ، إن الإدراك الخالص والعمل فى عزلة قد يسوقان الإنسان بسهولة إلى وجهة نظره ولكن حينما أستشهد القلب أشعر بأن الموقف التأملى غير سليم ، إن الشفقـة والطيبة والبر والولاء تطالب بحقوقها وتصر على أن يكون لها المكان الأول »

وبعد أن أتم قراءة كتب شوبنهاور كتب يقول فى يومياته « هل السعادة أكثر من خرافة اصطلح عليها الناس ؟ إن أعمق الأسباب لحالة الشك عندى هى أن النهاية العظمى والغرض السـامى للحياة مجرد وهم وخدعة ، والفرد هو المضلل المخدوع الأبدى ، وهو لا يحصل أبداً على ما يريد ، ولا ينى الأمل يغره ، وغريزتى متجاوبة مع تشاؤم البوذية وشوبنهاور ، وعندى أن الطبيعة خداعة ، وإنى أنظر إليها كما هى بعين الفنان ، ويظل عقلى متشككاً فما الذى أعتقده وأصدق به ؟ إنى لا أعرف ، وما الذى اؤمل فيه ؟ من الصعب أن أقول . إنها حماقة ! إنى أومن بالخير وآمل أن الخير سيتغلب ويسود ، وفى طى هذا الكائن الساخر القانط وأعماق نفسه طفل مخبأ ومخلوق صريح وحزين وبسيط يؤمن بالمثل الأعلى والحب والقداسة والخرافات السماوية جميعها وفى قلبى الكثير من الجنات والفراديس ، وأنا شاك مزيف وساخر مزيف »

ويتخلل يوميات أميل الكثير من الخواطر المتناثرة والكلمات الجامعة مثل قوله « إن الذين أحسنوا إلى الإنسانية هم الذين أتوا لها بالأفكار العظيمة ، ولكن سادتها ومعبودها هم الذين تملقوها واحتقروها ، هؤلاء الذين أرغموا أنفها وأسالوا دماءها وأشعلوا فيها التعصب واستعملوها لأغراضهم الآنانية ، والذين أحسنوا إلى الإنسانية هم الشعراء والفنانون والمخترعون والرسل وذوو القلوب الصافية جميعاً ، وسادتها هم أمثال قيصر وقسطنطين وجريجورى السـابع وانوسنت الثالث وآل بورجيا وأمثال نابليون » .

ومن خواطره « الذى يلتزم الصمت يُنْسى ، والذى يعفّ يؤخذ بكلمته ويُنْزَل على رأيه ، والذى لا يتقدم يتقهقر والذى يتوقف فى الطريق يغلب على أمره ويُتجاوز ويسحق ، والذى لا يزداد عظمة يتضاءل ، والذى يكف يستسلم ، وحالة السكون والاسـتقرار هى بدء النهاية ، والحياة هى العمل والإنجاز والانتصار المتواصل إنها تأكيد للذات فى مواجهة الفناء وضد المرض وضد تبديد كيان الإنسان الأدبى والمـادى ؛ إنها إرادة بغير انقطاع أو بالأحرى تجديد إرادة الإنسان كل يوم » .

ومنها قوله « إنى أهل لجميع الأهواء والنزوات لأنى أحملها فى داخـل نفسى ، وإنى أحفظها فى

الأقفاص وأقيدها بالأغلال ولكنى فى بعض الأحيان أسمع زئيرها وزمجرتها » .

ومن كلماته الجامعة فى اليوميات « لنصدر حكماً يقتضى الأمر أن ننظر فى وضوح ، وأن نعنى بتحرى العدل ، وأن نكون من أجل ذلك غير متحيزين — وأكثر دقة أن نكون نزهاء — وأكثر دقة أن ننسرح من شخصيتنا » .

ومنها « القيام بسهولة بما يصعب على الغير هو علامة النبوغ والإتيان بما يعجز عنه النبوغ هو علامة العبقرية » .

ومن كلماته الجامعة فى يومياته « يشتد مخططنا على الغير حينما نكون غير راضين عن نفسنا والشعور بأننا أخطأنا يجعلنا سريعى الغضب ، ويمكر بنا قلبنا فيحاول أن يجعلنا نشتبك فى شجار مع ما هو خارج نفوسنا لكى نسكت الضجة القائمة فى داخلنا » .

ومنها « كلما أكثر الإنسان من الحب ازداد شقاؤه وحصيلة الحزن المقدرة لكل روح تتناسب مع مستوى الكمال الذى تبلغه » .

ومنها « الذى يشتد خوفه من أن يخدع يفقد كرم النفس ونبل الخلق » .

العلم والدين لإميل بوترو

بقلم
الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

— ١ —

المؤلف

اتين إميل مارى بوترو (Etienne Emile Marie Boutroux) ولد فى ٢٨ يولية ١٨٤٥ فى مونروج Montrouge بمقاطعة السين على مقربة من باريس . وتوفى سنة ١٩٢١ فى باريس عن ٧٦ عاماً ، قضى معظمها فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

درس فى ليسيه هنرى الرابع ، والتحق سنة ١٨٦٥ بمدرسة المعلمين العليا . نال إجازة الأجرجاسيون سنة ١٨٦٨ ، ثم أرسل فى بعثة دراسية إلى هيدلبرج لمدة عامين حضر فيهما على الأستاذ ادوارد زللر Zeller صاحب الكتاب المعروف فى تاريخ الفلسفة اليونانية . وتولى إثر عودته تدريس الفلسفة بليسيه « كاين » Caen .

أعد للحصول على الدكتوراه رسالتين ، إحداهما باللغة اللاتينية كما كانت تقضى اللوائح حينذاك ، وعنوان هذه الرسالة باللاتينية De Veritabus alternis apud Cartesium أى «الحقائق الأزلية عند ديكارت». وقد نقلها الأستاذ كانجهيم إلى الفرنسية وقدم لها عند طبعها الأستاذ برنشنيج .

ورسالته الثانية — وهى الأهم — بعنوان : « فى أن قوانين الطبيعة حادثة »[1] De la Contingence des Lois de la Nature . وكانت مناقشة هذه الرسالة سنة ١٨٧٤ حدثاً فكرياً استقبله الباحثون فى أوربا بترحاب عظيم ، وأصبحت الرسالة بعد نشرها فى العام نفسه نقطة تحول فى تاريخ الفلسفة العامة . ومنذ ذلك الحين أمسى بروبو فيلسوفاً ومعلماً . فهو فيلسوف بهذه الرسالة التى حددت معالم فكره إلى آخر حياته . وهو معلم أو أستاذ فلسفة شغل مناصب التدريس بالجامعات الفرنسية ، وطلب على يديه كثيرون ممن أصبحوا فيما بعد فلاسفة مشهورين ، مثل برجسون وبلوندل .

عُهِد إليه بتدريس الفلسفة بكلية الآداب فى مونبلييه عقب حصوله على الدكتوراه ،وفى سنة ١٨٧٦ انتقل إلى نانسى ، ثم عاد إلى باريس سنة ١٨٧٧ أستاذاً لتاريخ الفلسفة بمدرسة المعلمين العليا ، خلفاً للأستاذ « فوييه » مؤرخ الفلسفة المعروف . وفى سنة ١٨٨٥

(١) يقال الحادث فى مقابل القديم والأزلى ، والممكن فى مقابل الواجب والضرورى . والمقصود أن قوانين الطبيعة ليست أزلية ، وإنما هى حادثة ، أو ممكنة . ويقال الحدوث فى المجال الميتافيزيقى والإمكان فى المجال المنطقى ، ولذلك ترجمنا المصطلح بالحدوث . وسنستخدم الإمكان أو الحدوث بحسب المقام .

كلف بتدريس الفلسفة الألمانية بكلية الآداب بباريس، وأضحى سنة ١٨٨٨ أستاذاً للفلسفة الحديثة فى هذه الكلية خلفاً للأستاذ « جانيه » . وظل منذ ذلك الحين يشغل هذا المنصب ، يلهم تلاميذه ، ويأخذ بيدهم فى الطريق الفلسفى ، ويترجم ويؤلف .

عين عضواً بالأكاديمية الفرنسية للعلوم الإنسانية ١٨٩٨ ، وعضواً بالأكاديمية ١٩١٢ .

— ٢ —

مؤلفاته

تابع إلى جانب رسالتيه فى الدكتوراه التأليف والترجمة طوال حياته . ويبدو أنه رأى فى شبابه فرنسا فى حاجة إلى نقل المؤلفات الأجنبية إلى اللغة الفرنسية ، فبدأ بترجمة زللر عن فلسفة الإغريق من الألمانية إلى الفرنسية ، أصدر الجزء الأول سنة ١٨٧٧ ، والثانى ١٨٨٢ ، وترجمة الأجزاء الباقية تحت إشرافه بواسطة تلاميذه .

نقل كتاب ليبنتز المشهور باسم « المونادلوجيا » ، مع دراسة لفلسفة ليبنتز صدرت عام ١٨٨٠ . ثم ترجم سنة ١٨٨٦ « المقالات الجديدة لليبنتز » مع مقدمة طويلة درس فيها نظرية ليبنتز فى المعرفة .

وله مقالة مشهورة عن أرسطو فى دائرة المعارف الفرنسية الكبرى والتى صدرت سنة ١٨٨٦ . ومن الطبيعى أن يعنى بوترو بالفلسفة اليونانية التى تلقى أصولها على زللر ، وترجم كما رأينا كتابه عنها ؛ وكانت معرفته باللغة اليونية وبما كتبه فلاسفة اليونان باليونانية معرفة وثيقة ، وكان يتمثل بنصوص يونانية يوردها كما جاءت فى أصلها ، ويبثها فى كتبه . وله دراسة نافذة عن سقراط بعنوان : « سقراط مؤسس علم الأخلاق » ، وقد نشر هذا البحث فيما بعد مع بحوث أخرى فى كتاب بعنوان : « دراسات فى تاريخ الفلسفة » . كما نشرت له مجموعة أخرى من البحوث بعنوان : دراسات جديدة فى تاريخ الفلسفة » .

ومن أشهر دراساته بحثه عن الفيلسوف الألمانى كانط ، وهو ثمرة محاضراته بالسربون فى العام الدراسى ١٨٩٦ — ١٨٩٧ ، وقد نشر أكثر من مرة . ومعظم كتبه طبعت مرات كثيرة . ثم إنه كان ذا عناية خاصة بالفيلسوف الفرنسى بسكال ، وكتب عنه مؤلفاً قيما سنة ١٩٠٠ . ويعد كتابه عن وليم جيمس والذى صدر سنة ١٩١١ دراسة عميقة للفيلسوف الأمريكى .

وله فى الفلسفة العامة عدة كتب ومقالات وبحوث ، منها كتاب بعنوان « فكرة القانون الطبيعى فى العلم والفلسفة » ، وكتاب : « الطبيعة والروح » .

ومن كتبه التى نقلت إلى الانجليزية رسالته فى الدكتوراه « فى أن قوانين الطبيعة حادثة » ، وكتاب آخر اسمه « الفلسفة والحرب »

وله عدة بحوث صغيرة ، ومقدمات لكتب ، وفصول فى كتب صدرت بالاشتراك مع غيره من المؤلفين . وقد جمعت إحدى دور النشر بعض البحوث التى تدور حول موضوع واحد ، وأصدرتها فى كتاب ، مثل كتابه : « الأخلاق والدين » ، والفصول التى يحتوى هذا الكتاب عليها عبارة عن كلمات أو محاضرات ألقيت فى جمعيات ، أو مقالات كتبت فيما بين سنة ١٩٠٧ ، ١٩١٨ ، ويقول الناشر إن بوترو نفسه راجعها قبل نشرها . ولكن الأمر فى كتاب « العلم والدين » مختلف ، لأنه مؤلف من أوله إلى آخره موضوعاً واحداً متناسقاً بقصد التأليف ؛ ويعتبر كتاب « العلم والدين » بعد رسالته فى الدكتوراه أشهر كتبه ، له فيه فلسفة خاصة ، صدر فى طبعته الأولى سنة ١٩٠٨ .

— ٣ —
المذهب

اجتاز الفكر البشرى مرحلة طويلة من النظر انتهى فيها إلى حل للمشكلة التى واجهته واطمأنت نفسه وعقله لذلك الحل ورأى فيه راحة يستقر عندها . ونحن نعنى بالمشكلة المحيرة مسألة التغير الظاهر فى الموجودات ، ونعنى بالحل « ثبات » الصور التى يندرج تحتها الموجود وهو ثبات راجع فى الأغلب إلى العقل البشرى .

ثم رفع الفلاسفة من لدن أفلاطون وأرسطو من شأن الصور الثابتة على الموجودات المتغيرة ، وفصلوا بين العقل والطبيعة ، بين النظر والعمل ، ورفعوا من قيمة العقل على العمل والتجربة والحس . وارتاح الفلاسفة إلى ذلك الحل السعيد الذى ردّ الكثرة إلى الوحدة ، والتغير إلى الثبات ، والممكن إلى الضرورى ثم تسربت هذه النظرية من اليونانيين إلى العصر الوسيط الإسلامى والمسيحى على السواء ، وامتزجت الآراء الفلسفية بالتعاليم الدينية واتفقتا على هذا المبدأ ، وانتقل ثبات الصور من الطبيعة أو العقل ، إلى العلم الإلهى والقدرة الإلهية .

وعندما قامت النهضة الأوربية وتجدد شباب الفن والأدب والعلم ، لم تستطع أن تتخلص الفلسفة الحديثة من الرواسب اليونانية والمسيحية وبخاصة فى فرنسافكان ديكارت ، وهوأبوالفلسفة الحديثة ، متأثراً بالتعاليم الدينية الموروثة من العصر الوسيط ، وسار على نهجه أصحاب مدرسته وغير مدرسته ، مثل مالبرانش ، بسكال ، وليبنتز ، وباركلى . بل إن كانط نفسه الذى قيل إنه أحدث فى الفلسفةثورة شبيهة بما فعله كوبرنيق فى علم الفلك ، ظل محتفظاً بهذه التفرقة بين الصور الثابتة وبين تجارب الحس المتغيرة ، وكل ما فى الأمر أنه سمّى الصور الثابتة أولية وموجودة فى العقل نفسه يفرضها على الأشياء فرضاً ، وبذلك يصبح العلم الذى يمتاز بالضرورة والكلية ممكناً .

هل حقاً قوانين الطبيعة تمتاز بالضرورة ؟ وإن كانت كذلك فما مصدر هذه الضرورة ؟ أم أن الضرورة وهم ومظهر خادع ، وأن الميكانيكية وماتقوم عليه من قوانين تجعلنا ندرك باطلا ضربا من الجبرية الكلية .. هذا هو خلاصة مذهب « بوترو » فى رسالته التى زعزعت أركان الضرورة ، وأفسحت المجال للإمكان منطقيا ، وللحدوث ميتافيزيقيا ، وكان لها صدى أى صدى فى الفكر الأوربى المعاصر .

ولقد اشتهر فى تاريخ الفلسفة أن الميتافيزيقيا ، إنما نشأت من البهجة التى يحس بها المرء ضد النظر إلى الأشياء المحسوسة . هكذا قال أرسطو فى استهلال كتابه المعروف بالميتافيزيقا . ومن نقطة البداية هذه قامت التفرقة بين « النظر » و « العمل » مع سمو الأول على الثانى . ولكن بوترو يشق طريقه إلى الميتافيزيقا على نحو آخر ، فالإنسان فى أول أمره وقد استغرق كلية فى احساساته باللذة أو الألم لايفكر فى العالم الخارجى ، بل إنه ليجهل وجود هذا العالم ثم على مر الزمن يميز فى هذه الاحساسات ذاتها عنصرين أحدهما بسيط وهو شعوره بذاته ، والآخر أكثر تعقيداً وتغيراً وهو تمثله للأشياء الخارجية . وعندئذ ينشأ فى نفسه الحاجة إلى « المعرفة » . وأولى درجات هذه المعرفة إدراكه للعالم الخارجى المعطى له حسيا ، وهى أول مرحلة من مراحل العلم . إن العالم بحسب الحواس عبارة عن وقائع متعددة لا يحصرها عد ، ويستطيع المرء أن يشاهدها ، ويحللها ، ويصفها ، وليس العلم إلا هذا الوصف . ولكنه لا يدرى شيئاً عن نظام ثابت بين الوقائع ، لأن الحواس لاتطلعه على شىء من هذا النظام . إنه لا يرى سوى المصادفة والاتفاق أو القضاء والقدر ، أو إرادات وأهواء تسيطر على الكون .

غير أن الذهن فى ملاحظته للوقائع يلحظ بينها روابط دائمة ، ويرى الذهن أن الطبيعة لاتتألف من أشياء منعزلة بل من ظواهر يرتبط بعضها ببعضها الآخر. ثم يقرر الذهن أن تجاور الظواهر بحسب ما تعطيه الحواس ليس دليلا على ارتباطها الفعّال ، فيطمع أن يرتبها ترتيباً يقوم على اعتماد بعضها على بعض لا بحسب الترتيب الظاهرى . ومن هنا كان العلم الوصفى البحت غير كاف بل غير دقيق لأنه لا يبين العلاقات بين الأشياء ، فكان لا بد من إضافة المعرفة « التفسيرية » إلى جانب المعرفة الوصفية . وإذا كان العلم يمر بمرحلتين هما الوصف ثم التفسير ، وكانت الحواس هى التى تنهض بعبء الوصف فإنّ الذهن يحتاج إلى ملكة أخرى هى العقل الذى يؤول ويصنف ويفسر معطيات الحواس فالعقل الذى يرتفع بنفسه على الحس يزعم أنه هو وحده القـــادر على إقامة العلم بالعالم فيضع نظاماً محكماً مترابطاً واحداً كاملاً . غير أن هذا النظام لايتفق تماماً مع الواقع . ولا قيمة لنظام من الأفكار لا يفسر نظام الظواهر . من أجل ذلك نزل العقل من عليائه ليتعاون مع الحواس فى معرفة العالم وكان من نصيب الحواس أن تلاحظ الوقائع ، ومن نصيب العقل وضع القوانين ، وبذلك استطاع الإنسان أن يجمع بين الكثرة والوحدة ، بين الإمكان والضرورة ، بين التغير والثبات ، لأن القوانين هى الروابط الضرورية الثابتة بين الأشياء الحادثة المتغيرة . القانون يفسر الظواهر والظواهر تحقق القوانين . واطمأن الإنسان إلى هذا الحل السعيد . ولكن أحقاً القوانين ثابتة ضرورية ؟ ألا يفضى هذا المذهب إلى جبرية مُقَنَّعة تنعدم فيها حرية الموجود ، حتى الموجود الذى يمتاز بالحرية وهو الإنسان ؟ .

إن الموجود المعطى بالفعل ليس نتيجة ضرورية إنه صورة « حادثة » فهل تكون طبيعته حادثة كذلك ؟ ألا يخضع فى نموه الخاص به لقانون ثابت ؟ ألا يحمل فى طياته هذه الضرورة التى يحرر بها من صلته بالممكن ؟

لقد عبر الفلاسفة عن قانون الموجود بصيغ مختلفة ترجع إلى معنى واحد ، من مثل .. « لايحدث شىء بغير سبب » أو « كل مايحدث فهو نتيجة متناسبة مع سببها » ، أو « المادة لاتفنى ولا تخلق » ، أو « كمية الموجود تبقى ثابتة » .

وهنا يفرق بوترو بين مفهوم القانون ، وبين مفهوم السببية . والجديد عنده تصوره للسببية وهو متصور درج فى الفلسفة المعاصرة وأخذ به العلم الحديث. ليس مبدأ السببية مفروضاً أولياً لا فى الذهن ولا فى الأشياء الخارجية . على العكس مفهوم « السبب » هو أنه الشرط أو مجموع الشروط التى تؤدى إلى إحداث ظاهرة معينة ، وبهذا المفهوم السبب لا يعدو أن يكون هو نفسه من جملة الظواهر . وبذلك نفض بوترو عن « السبب » ما كان يحيطه من مجاهل الميتافيزيقا . وفى الوقت نفسه نفى عنه فكرة الضرورة ، من حيث أن الأحداث المتغيرة تصدر عن شروط متغيرة كذلك .

إن تقدم العلم إنما أصبح ممكناً لاتخاذه الكم مقياساً ومعياراً ، بعد أن ضرب صفحاً عن الكيف . إن الثبات الموجود فى القوانين يقوم على العلاقات الكمية التى يمكن قياسها . ولقد ولد العلم يوم تصوّر الإنسان وجود أسباب ومسببات طبيعية ، أى علاقات ثابتة بين الأشياء الواقعة ، ولم يعد يتساءل عن تلك القوى الفائقة على الطبيعة التى تؤدى إلى حدوث الأشياء . وأيضاً فإن القانون الطبيعى ثمرة ملاحظة الكائنات الخارجية ، وليس العكس .

يقول بوترو : « لا ينبغى أن ننسى أن التجربة ذاتها هى التى أوحت إلى الذهن البشرى بفكرة السبب الطبيعى . وليست هذه الفكرة مبدأ أولياً يخضع له أحوال الموجود ، بل هى الصورة المجردة للعلاقة بين

هذه الأحوال . وليس لنا أن نقول إن طبيعة الأشياء مستمدة من قانون السببية ، إذ ليس هذا القانون فى نظرنا إلا أعم تعبير عن العلاقات المستمدة من طبيعة الأشياء الواقعة بحسب ما نلاحظها » (ص ٢٣) وواضح من هذا النص أن القانون لا يفرض فرضاً على الأشياء الطبيعية ، بل هو نتيجة لها ، وأن هذه الأشياء إذا تغيرت لا جرم يتغير القانون .

إن الحدوث ثمرة التغير ، والضرورة يلزم عنها الثبات . فإذا صحّ أن طبيعة العالم هى التغير ، وأدخل ذلك فى الحساب ، ترتب على ذلك الحدوث . وهذه هى القضية التى يحاول بوترو بيانها وإثباتها . أوضحها أولا بأن القانون الطبيعى نتيجة للأشياء المتغيرة ، وسيوضحها بأمور أخرى على رأسها الأخذ فى الاعتبار بفكرة « الكيف » .

إنّ صور الموجود حتى الدنيا منها لا تخلو من عنصر كيفى ، وهذا العنصر شرط لا غنى عنه للوجود نفسه ، ويترتب على ذلك عدم تكافؤ السبب والنتيجة ما دمنا قد سلمنا بعنصر الكيف . ثم إن حقيقة التغير لا تقل عن حقيقة الثبات ، بل إن التغير هو المبدأ . إن كل شيء معطى فى التجربة يعتمد على الموجود ، والموجود حادث فى وجوده ، وفى قانونه ، فلا جرم أن يكون كل شيء حادثاً .

والموجودات مراتب ، عبارة عن عوالم متراكبة . أو العوالم عالم الضرورة المحض ، ثم عالم الكم بلا كيف وهذا العالم متطابق مع العدم ، ثم عالم الأسباب ، وعالم المعانى[1] ، وعالم الرياضيات ، وعالم الطبيعة ، وعالم الأحياء ، وأخيراً عالم الفكر .

وفى الموجود مبدآن يقابلان الضرورة والحدوث ، وهما مبدأ البقاء loi de conservations ومبدأ الخلق loi de création . وحيث أن الموجود — فى العوالم المختلفة السابقة — يسعى إلى الكمال ، أو إلى الفساد ، فثمة مجال للحدوث . ومن هنا ليس للعبارة المشهورة : « لا يفنى شئ ولا يخلق شئ » قيمة مطلقة ، لأن مراتب العوالم وتراكبها من جهة ، وإمكان الكمال فى هذه العوالم ذاتها من جهة أخرى ، لا يؤيدان ذلك القول .

وبمقدار ما نصعد من العالم الأدنى إلى العالم الأعلى نرى أن مبدأ البقاء أو الحفظ يتوارى ليفسح المجال لمبدأ الخلق . والقوة الخالقة تنبع من صميم الموجود ، غير أن هذه القوة فى العوالم الدنيا أقل وفى المراتب العليا أعظم . ففى المرحلة الدنيا يبدأ الموجود أن يكون لا محدوداً ثم يخضع للضرورة أو الكم الخالص الذى جوهره الوحدة . إنها أشد الصور فراغاً مما يمكن تصوره ، ولكن هذه الصورة فى تطلعها إلى الانفصال من العدم المطلق ليست ثابتة تماماً . إذ بفضل مقدار من الحدوث تظهر صورة جديدة للموجود ، هى المادة . والمادة امتداد وحركة ، وجوهرها الاتصال . وليس المفضل شيئاً آخر سوى التوحيد بين الواحد والكثير .

وكل صورة للموجود فهى تمهيد لصورة أعلى . وكلما صعدنا فى هذا السلم تعددت الأشياء وتكثرت وتنوعت . والموجودات فى صعودها مراتب العوالم تسعة إلى « غاية » وهذه الغائية ذاتها تستلزم فى تتابع الظواهر قدراً من « الحديث » . ولو قلنا بانتظام التتابع انتظاماً مطلقاً ، فكأننا نضحى بنظام أعلى فى سبيل نظام أدنى . ولكن إخضاع النظام للغائية ، يضع كل مرتبة فى موضعها الصحيح .

وثمة طريقان لدراسة الموجودات : الأول النظر إلى طبيعتها فى ذاتها ، والثانى تتبع تاريخ الموجودات

---

[1] (١) عالم المعنى notion ، أو « التصور » ، يقصد به بوترو مجموع الخصائص المشتركة بين عدد معين من الموجودات . وليس المعنى الكلى عنده مكافئا للفصل أو النوع أو الجنس ، بل الذى يكون الجنس هو اتحاد الموجود بالمعنى الكلى (انظر ص ٣٣ من رسالته) .

فى فعلها وتحقيقها لذاتها ، وهذا الفعل هو الذى يطلعنا على ماهيتها . وإذا نحن بلغنا فى سلم الموجودات الإنسان ، رأينا أنه هو الذى يخلق صفاته ويحدد مصير نفسه ، لأنه أشد الموجودات «حرية» . كل موجود ضرورى من وجه ، وحر من وجه آخر ، ولكن فى الكائنات الدنيا جانب الضرورة يطغى على جانب الحرية ، وليس ثمة موجود له حرية مطلقة سوى موجود واحد ، هو الموجود الأعلى ، هو الله .

الله ليس خالق العالم فقط ، ولكنه يعنى به ، ويسهر على كل جزء من أجزائه وكل صغيرة وكبيرة فيه . الله هو الذى يهب الموجودات وجودها وماهيتها . والطبيعة الإنسانية ، التى هى أعلى صور الموجودات ، هى أكثر الأشياء شبهاً بالطبيعة الإلهية . والعوالم الأدنى من الانسان تتشبه بدورها فى طبيعتها وفى تقدمها بالصفات الانسانيه .

ويمكن تشبيه الأشياء فى سيرها بسفينة فى بحر خضم شديد الأنواء . وليست مهمة ركاب هذه السفينة موقوفة على تجنب العواصف والصخور فقط ، بل لهم هدف يبغون الوصول إليـــه . وقد وهب الملاحون «حرية» التصرف لبلوغ هذا الهدف ، ولهم سلطان عظيم على تسيير السفينة . لا ريب أن قدرة هؤلاء الرجال ليست شيئاً مذكوراً بالقياس إلى قدرة البحر المحيط . ولكن قدرتهم التى تمتاز بالذكاء والتنظيم ، تهيىء لهم أن تغير من الظروف الخارجية ، وأن تهيمن عليها لبلوغ شاطىء الأمان .

وليس غرض الكائنات الطبيعية مجرد البقاء والمعيشة وسط العقبات المحيطة بها والتلازم مع الظروف الخارجية فقط ، بل لها مثل أعلى تبغى تحقيقه ، هذا المثل هو الاقتراب من الله ، والتشابه ، كل موجود بحسب طاقته ونوعه . والإنسان إما أن يستجيب لمصالحـــه وشهواته فيكون عبداً ، وإما أن يصعد إلى منبع الحرية فى هذا العالم وهو الله ، فيستمد من حريته مايزيد فى تحرره . ومن هذه النقطة التى يتسامى فيها الإنسان على نفسه فى سبيل بلوغ الهدف الذى من أجله وجد ، يستطيع الإنسان أن يهيمن على طبيعته وعلى طبيعة العالم الذى يعيش فيه .

— ٤ —

الكتاب

تبين من عرض المذهب المستمد من رسالته فى الدكتوراه أن بوترو يؤمن بوجود الله ، وأنه مصدر الخلق والإبداع والنظام والكمال ، وأنه منبع الحرية التى تقتضى الحدوث .

بقى أن يحقق الصلة بين العلم والدين ، بين طريق المعرفة الذى يعتمد على الملاحظة والتجربة ثم فرض الفروض ووضع القوانين اعتماداً على العقل البشرى وبين الدين الذى يصف مظاهر نفسية يحسها المرء فى باطن نفسه ويتصل فيها بالخالق ، ومن هنا كان الدين مختلفاً أساساً عن العلم الذى يعتمد على مشاهدة الظواهر الخارجة .

ولم يكن النزاع فى القديم بين العلم والدين ، بل بين الفلسفة والدين . واستمر هذا النزاع زماناً طويلا منذ فجر الفلسفة فى القرن السادس قبل الميلاد حتى نهاية عصر النهضة الأوربية ، أى عند بزوغ نجم العلم الذى أصبح يحتل مكانة متزايدة فى العالم أجمع بسرعة شديدة .

وكان لابد أن يمهد المؤلف لموقف الفلسفة من الدين بمقدمة يسيرة قبل الشروع فى الحديث عن العلم والدين . ثم قسم بعـــد ذلك الكتاب قسمين رئيسين الأول النزعة الطبيعية والثانى النزعة الروحية ، وفصل تحت كل منهما التيارات المختلفة . ثم انتهى الكتاب بخاتمة تلخص الموضوع كله . تكلم تحت النزعة الطبيعية عن أوجست كومت ، وعن هربرت سبنسر ، وعن هيكل

وعن الاتجاهين النفسانى والاجتماعى . وتناول بالحديث تحت النزعة الووحية رينشل ، والدين وحدود العلم ، وفلسفة الفعل وبخاصة البرجمانية ، وأفرد لوليم جيمس فصلا خاصاً . وبذلك نرى أنه وصف معظم التيارات الرئيسية فى القرن التاسع عشر ، مع الإحاطة والعمق وهو فى كل فصل يتبع منهجاً يلتزمه يمر بثلاث مراحل الأولى يعرض فيه المذهب ، والثانية يبين قيمته والثالثة ينتقده . ونحسب أن الطريقة المثلى لمعرفة هذا الكتاب هى أن نذكر عن كل فصل من فصوله كلمة قصيرة.

١ ــ الدين والفلسفة

لم تكن ديانة قدماء اليونانيين خاضعة لهيئة منظمة من رجال الكهنوت ، وكان عبارة عن مجموعة من الأساطير والشعائر والطقوس التى يمارسها المواطنون . وقد نشأت الفلسفة اليونانية نفسها من الدين ، ولكنها ما أن استقلت عنه حتى راحت تحاربه ، وتسخر منه ، وتذهب إلى أن البشر هم الذين خلقوا الآلهه . كان الدين يؤمن بالضرورة العمياء والقضاء والقدر ، وجاءت الفلسفة فآمنت بالعقل البشرى ورفعت من شأنه . وقد حل هذا العقل المتسامى محل الآلهة ، وأصبح عند أفلاطون الصانع ؛ وعند أرسطو المحرك الذى لا يتحرك ، وعند الرواقيين زيوس . وقد سلم الفلاسفة بالديانات الموروثة وما فيها من اعتقادات خاصة بألوهية السماء والأجرام السماوية . وأوّل الفلاسفة الآلهة الثانوية باعتبار أنها متوسطات بين العالم الأدنى وبين الإله ، وذهبوا إلى أنها رموز للقوى الإلهيةتتجلى فى تعدد العناصر . ولما ظهر أفلوطين فى القرن الثالث بعد الميلاد ارتفع بالإله فوق العقل ، ونادى بضرب من وحدة الوجود يتدرج فى سلم من الأعلى الأدنى ، ورأى فى الصلوات والقرابين وعبادة الصور والسحر ألواناً من الرموز تتوسط بين المحسوس والمعقول ، وذهب إلى أنها تلعب دوراً ضرورياً فى حياة الإنسان ، إذ يشارك فى الحقيقة ، وتقرب المرء من المبدأ الأول .

ولما ظهرت المسيحية اضطرت إلى اصطناع الفلسفة اليونانية لمحاربة الوثنية ، فقدمت المسيحية من جانبها الإيمان بالوحى السماوى ، والإحساس ببؤس الإنسان وحرمانه ، والإيمان بإله المحبة الذى تجسد مسيحاً لخلاص البشر . وقدمت الفلسفة الإيمان بالعقل والحجة المنطقية . وبذلك تم الاتفاق بين الدين والفلسفة فى العصر الوسيط ، وانتهى إلى مايسمى بالفلسفة المدرسية ، التى أخضعت الدين للفلسفة . وفى الوقت نفسه ظهرت تيارات صوفية فى العصر الوسيط تعارض الجدل والمنطق بالإيمان والمحبة ، وذهب هؤلاء المتصوفة أن فى الإنسان طريقين ، أحدهما طريق الطهارة يخلص المرء من أدران المادة ، والثانى طريق الإشراق تشارك فيه النفس الأنوار الإلهية . ومن هنا أخذت المسيحية تضيق إلى حدمّا بالفلسفة المدرسية وتحاول التخلص منها .

وتميز عصر النهضة بأمرين أساسيين ، الأول قوة النزعة الصوفية التى تحاول الاتصال مباشرة باللهوالعمل الشخصى الذى يفضى إلى النجاة . والثانى تلك الحركة المعروف بالإصلاح الدينى» التى انبثقت عن البروتستانتية وغيرها من المذاهب الجديدة الحرة . هذه الحريةالدينية شملت كذلك الحرية العلمية التى لجأت إلى المشاهدات والتجارب لا الاعتماد على الأوهام والسحر. ولقد كان ما وضعه جاليليو من أسس للعلم التجريبى إرهاصاً لما ظهر بعد ذاك على يد بيكون وديكارت . ومن هنا ظهرت مشكلة الصلة بين العلم والدين فى ثوب جديد.

ولقد أجاب ديكارت عن هذه الصلة بقوله إن ميدان العلم الطبيعة وأدواته الرياضة والتجربة ، وميدان الدين مصير النفس فى العالم الآخر وهو يعتمد على اعتقادات بسيطة لا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسى . فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان

لأحدهما على الآخر. وقد رأى ديكارت فى العقل الرابطة التى تجمع بين الإنسان والله ، وبين الله والعالم وبذلك وفق بين العلم الطبيعي وبين المعتقدات الدينية .
ومن المدرسة الديكارتية العقلية نجد سبينوزا يبدأ من العقل فيرى أنه هو الذى يقرر وجود « الجوهر » الأول وهو الله ، ويستخلص من هذا الجوهر مبدأ القوانين الكلية فى الطبيعة . أما ليبنتز فعنده أن العلوم تبحث فى علاقة الأشياء من حيث مظاهرها المحسوسة ، على حين يعنى الدين بإدراك الحقائق الباطنة ، وذلك التداخل المشترك بين الكائنات ، وتطلع النـاس إلى الخير . والتمس بسكال شروط المعرفة الإنسانيـة فى الذات الشاعرة لا فى خصائص الموجود ليدرك الحقيقة « برؤية » مباشرة .

وطلعت الفلسفة النقدية على يد « كانط » ببيان حدود المعرفة الإنسانية ، وذهب صاحبها إلى أن فى العقل من جهة تكوينه ووظيفته جميع الشروط لكل من العلم والدين . فمن العقل نفسه تنشأ أفكار الزمان والمكان والدوام والسببية وهى الشروط التى بدونهـا يصبح العلم مستحيلا. أما العقل العمـلى فله مسلمات ثلاث لاغنى عنها هى أفكار الله ، والحرية ، والخلود . فالعقل نفسـه يكون تارة نظريا وأخـرى عمليا بحسب ما يواجهه من معرفة أو سلوك ، فيؤسس العلم من جهة والأخلاق التى يتبع منها الدين من جهة أخرى محققاً استقلال كل منهما ، ورابطاً بينهما فى الوقت نفسه وقد وضح خلفاء كانط هذه الصلة بشكل أوضح مما نجده عند فشته وهيجل . ويتسع المجال لعرض نظريات الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين من غير المدرسة الديكارتية ، ولكننا نمضى سريعاً مع العلم الذى أخـذ يتقدم بسرعة سريعة معتمداً على التجربة الموضوعية وحدها ، فشرع يؤمن بمناهجه ويتجاهل الدين ، ولم يعد من الممكن التوفيق بينهما كما حدث فى القديم أو العصر القديم أو الحديث (نقصد بالعصر الحديث فلسفة القرن الثامن عشر) ، بل مضى كل منهما فى طريق مستقل مطلق : ميدان العلم العقل ، وميدان الدين القلب ، وبذلك حلت المشكلة فى عالم الفكر بكل سهولة ولكن الأمر فى الواقع لم يكن كذلك .

ب ــ أوجست كومت ودين الإنسانية

كان لابد من حل لمشكلة الصلة بين العلم والدين وكان لابد لامن مواجهة هذه المشكلة . وقد ظهر فى القرن التاسع عشر تياران أحدهما طبيعي والآخر روحى وعلى رأس الطبيعيين أوجست كومت (١٧٩٨–١٨٥٧) الفيلسوف الفرنسى صاحب المذهب الوضعى . ويقوم مذهبه على سلوك منهج وضعى يسير من العلم إلى الدين ماراً بالفلسفة وهو يقصد بالمذهب الوضعى إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشرى دون أن يتجاوزها ، وأن الوسيلة لإشباع هذه الحاجات هو المعارف الواقعية أى الواقعة فى متناول العقل البشرى ، مع ملاءمة هذه المعارف وحاجاتنا الواقعية ، ومن هنا ينشأ مفهومان يستغرقان فكرة الوضعية ، وهما المنفعة والواقع . فالواقع وما يتبعه من منافع يوجدان فى العلم ، أما اللاهوت والميتافيزيقا فإنهما قطاعان وهميان . وقد طلع كومت بقانون الأحوال الثلاثة الذى يوضح التقدم البشرى ، ويبدأ هذا القانون بالحالة الإلهية ، ثم بالحالة الميتافيزيقية ، وينتهى بالحالة العلمية . وقد بلغت الإنسانية المرحلة العلمية بعد الأخذ بالمنهج الوضعى .

والإنسانية عنـد أوجست كومت ذات دلالة وضعية ، وليست مجرد لفظة جوفاء . ذلك أن آخر العلوم بعد الرياضيات والطبيعيات هو علم الاجتماع ، وموضوعه دراسة الظواهر الإنسانية الجمعية . وفكرة الإنسانية هى التضامن بين البشر فى الماضى والحاضر والمستقبل ، أى أنها تدل على التتابع فى الزمان ، بالإضافة إلى دلالتها على مجموع الناس فى المكان .

ولما كانت كل الأديان تؤمن بعقيدتين هما : الله

والخلق ، وكان الله – بالمعنى الوضعى – هو الموجود الأزلى الذى تتصل به نفوس العباد فيفيض عليها القدرة على قمع ميولهم الأنانية ، وكانت فكرة الخلود هى مشاركة أهل الحق والعدل للموجود الإلهى ، فإن الإنسانية هى التى تحقق هذين المفهومين . لا على أن الإنسانية تجريد فارغ ، أو مجموعة أفراد فى المكان ، بل إنها استمرار وتضامن فى الزمان .

فالإنسانية هى هذا الإله ، هى هذا الموجود الذى يسمو بنا عن أنفسنا . وفى الإنسانية يتحاب الناس ويتآخون ، وينعمون بالخلود . إن الإنسانية تتألف من أفكار الناس ، ومن الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء ، فان الأموات يعيشون فى ذكرى الأجيال الحاضرة . إن هذا الدين دين الانسانية ، ليس سوى النمو الفعال للإيثار والمحبة . وهكذا استطاع كومت أن يوفق بين العلم والدين عن طريق فكرة الانسانية ، إذ أصبح العلم مفضياً إلى الدين ، ووجد الدين فى الإنسانية ضالته التى يقوم بعبادتها دون أن يخرج من عالم الواقع الذى يدور العلم فيه .

حـ – سبنسر وما لا يمكن معرفته

جوهر فلسفة هوبرت سبنسر (١٨٢٠ – ١٩٠٣) الدينية فى صلتها بالعلم ، هو القول بوجود شىء فى أساس كل ناحية من نواحى الوجود – الطبيعى ، أو البيولوجى ، أو الاجتماعى – لا يمكن معرفته .

ولقد أمضى سبنسر حياته لإثبات مبدأ التطور وبيان انطباقه على كل ناحية من نواحى الحياة . وإذا كان داروين قد طبق هذا المبدأ على الكائنات البيولوجية ، فقد انبرى سبنسر يطبقه على سائر المجالات الانسانية ، ومنها الدين .

نشأ سبنسر فى أسرة دينية اشتغل أفرادها بالوعظ والإرشاد ، وكانت أمه شديدة التقوى ، واتصل أبوه بجماعة الميتوديزم ، ثم التحق بالكريكرز ، وكلاهما من النزعات الدينية المتطرفة . وقد أنهى هربرت كتابه « حياتى » بتأملات عن الدين ، وهذا راجع ولاريب إلى نشأته الدينية . ولكنه كفيلسوف ، ومؤمن بنظرية التطور . كان لا بد أن يبين الصلة بين العلم والدين ، وكيف يمكن تفسير الدين فى ظل نظرية مثل التطور .

إنه يرى أن كلا من العلم والدين معطى فى التجربة فكلاهما من الوقائع الطبيعيـة . وليس الدين شيئاً مصطنعاً من نسيج الخيال ، بل واقع الأشياء هو الذى أوحى للإنسان بفكرة الدين ، كما أن العلم ليس مصطنعاً ولا خارقاً للطبيعة . على الجملة لايوجد شىء خارق للطبيعة ، لا فى العلم ، ولا فى الدين . وهو فى سيرته التى دونها بقلمه يقرر أنه مؤمن بالسببية الطبيعية ، مكذب للخوارق ، وأن ما ننسبه إلى خوارق الطبيعية إنما يرجع إلى الجهل بالأسباب .

ولكن على الرغم من هذا الإيمان بالأسباب والمسببات ، فهناك أمور يعجز المرء عن إدراكها ، لأنها من باب مالا يمكن معرفته ، وما لا يمكن التفكير فيه . مثال ذلك البحث فى أصل العالم ، أموجود هو منذ الأزل ، أم أنه خلق نفسه ، أم أن هناك مبدعاً خالقاً أبدعه . فهذا مثال على قضية دينية لا يمكن البت فيها . وكذلك الحال فى المكان والزمان علميا ، أيكون للمكان وجود خارجى ، أم هو شىء ذاتى .

والدين يخضع لقانون التطور كأية ظاهرة أخرى ونقطة البداية فى جميع الأديان هى فكرة القرين ، أو الشبح . فالإنسان يرى صورته على صفحة الماء أو قرينه ، ثم يعتقد أن هذا القرين لايتلاشى ، ونشأ عن هذا الاعتقاد فى وجود الأرواح ، ثم تفرع عنها الطقوس والنظم الكهنوتية . والأرواح العليا تهيمن على السفلى ، ثم تطورت فكرة الأرواح المتعددة إلى القول بإله واحد . وإذا كان العلم يعتمد على العقل فإن الدين يعتمد على العاطفة والقلب . ولا بد للمجتمع من دين وطقوس واعتقادات .

إن إرجاع فكرة الدين إلى القرين ، أو الأشباح من الأفكار التى قيلت فى الفلسفة قديماً ، وبخاصةعند الأبيقوريين ، ولا تفسرحقيقة الدين تفسيراً مقنعاً . ثم إن سبنسر نادى بموجود أسمى ، ثم قال للناس إنهم لن يتمكنوا من معرفته، مما يفضى به إلى لا أدرية مقنعة .

د ــ هيكل والواحدية .

ارنست هيكل (١٨٣٤ ــ ١٩١٩) فيلسوف واحدى ، وعالم بيولوجى ، صاحب مؤلفات مشهورة، منها « ألغاز الكون » . عارض ثنائية كومت، وسبنسر ، لأن الإنسان عند كومت يتميز من الطبيعة ، والمطلق عند سبنسر يتميز من النسبى . فهل يمكن إقامة وحدة بين جميع الأشياء بها تحل مشكلة العلم والدين ؟ .

يذهب هيكل إلى ضرورة تطبيق العلم ، والعلم يقوم عنده على مبدأين ، الواحدية والتطورية .. ذلك أن الموجود واحد ، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة . ومن جهة أخرى الموجود متحرك ، وفيه مبدأ التغير ، والتطور . وفى ضوء الفلسفة العلمية ليس الإنسان مركز الكون أو غايته ، بل حلقة فى سلسلة الكائنات والتطور العام . وهناك فرق بين العلم والدين، فالعقائد الدينية تقوم على التشبيه ، والخلق من عدم ، ويقوم العلم على الاتصال والخلق الطبيعى . ويعتمد الدين على الوحى ، وعلى حين يعتمد العلم على التجارب .

وفى سنة ١٨٨٠ أعلن عالم يسمى ديبوا ريموند أن ألغاز الكون سبعة ، منها أربعة لا تحل وهى المادة ، والحركة ، والإحساس ، والحرية ؛ ومنها ثلاثة حلها العلم الحديث وهى الحياة ، والغائية ، والفكر واللغة . ولكن هيكل ناقش هذه الألغاز وبيَّن أن العلم قادر على حلها كلها . حقاً لم يصل بعد إلى هذا الحل ، ولذلك يجب على العلم أن يعيش مع الأديان فى سلام حتى يصل إلى حل ألغاز الكون .

والواحدية التطورية هى التى تحقق الصلة بين العلم والدين . والفلسفة العلمية تقضى إلى عبادة الحق والجمال والخير ، التى تحتل مكان ثالوث المسيحية . فالحق هو العلم ، والجمال هو الفنون الطبيعية ، والخير هو المحبة والشفقة والمعونة وبذلك لن يحبس إنسان الغد نفسه فى كنيسة ، بل يجعل الكون كله معبده . فالفلسفة العلمية بديل عن الأديان .

وإذا نظرنا إلى الأديان رأينا أنها تقوم على الثنائية، فهناك الطبيعة والقوى الفائقة على الطبيعة، وفى المذهب الغائى نجد الله والعالم ، وفى مذهب حرية الإنسان ، ولكن الواحدية تلغى كل هذه الثنائيات . ثم تحل الأخلاق العلمية محل الأديان ، وبوجه خاص أخلاق التضامن . والتضامن يختلف عن المحبة فى المسيحية أو الإخاء فى الجمهورية ، إنه همزة الوصل بين العلم والدين ، لأنه حقيقة علمية ، إذ هو ارتباط الكائنات بعضها ببعض .

لقد خيِّل إلى هيكل أنه استطاع أن يوفق بين المطالب العلمية والمطالب الخلقية فى الإنسان بالعلم وحده ، ولكن الحق أن الثنائية قائمة ولا يمكن القضاء عليها .

هـ ــ المذهب النفسانى والمذهب الاجتماعى

إن موجة التقدم العلمى التى بدأت منذ القرن السادس عشر بالرياضيات والفلك ، ثم بالعلوم الطبيعية والبيولوجية القائمة على الملاحظة والتجربة ، كان لابد أن تمضى إلى نهايتها فى القرن التاسع عشر بعلمى النفس والاجتماع . ذلك أن العلوم الطبيعية إنما تقدمت لأنها أخذت فى اعتبارها « الظواهر » الطبيعية ، واستبعدت فكرة « الطبيعية » التى كان القدماء والمدرسيون يقولون بها من وراء الظواهر . كذلك بدلا من القول «بالدين »

علينا أن نقف عند الظواهر الدينية » ، فيكون موقفنا علمياً . ولم يكن هـذا الموقف بدعةً ، لأن هيوم رد مشكلة السببية إلى ظاهرة نفسية ، وكذلك فعل اسبينوزا بمشكلة الحرية الإنسانية . علينا إذن ملاحظة الظواهر الدينية كما تعطى فى التجربة ، ثم تفسير هذه الظواهر فى ضوء القوانين النفسية المعروفة .

والظاهرة الدينية تدلنا أن الإنسان على صـلة بموجود أعلى منه ، يتجه إليـه ويرتقب منه تحقيق بعض رغباته . والناس المتدينون صنفان ، العاديون والصوفيون فالمتدين العادى يصدر عنه الفعل الدينى ، فيشكل أفكاره ، ويصبغ عواطفه ، ويربطه بصلة مع الموجود الأعلى . أما الصوفى فإن صلته بالله فطرية فى نفسه ، يشعر بها ، ويرتب حياته عليها ، ثم يبدأ من هذه الصلة التى تحدد عواطفه ، ومنها إلى أفكاره ثم إلى أفعاله .

والظواهر الدينية لا تخرج عن أحد أمور ثلاثة ؛ اعتقادات ، أو عواطف ، أو طقوس . فالاعتقادات حقائق خارجية نؤمن بها ، مثل الاعتقاد بوجود الله والعواطف مزيج من خوف ، ومحبة وتعاطف ووجد ومحو ، وعلى الجملة أحوال تتقلب على المرء والطقوس هى العبادات الظاهرة والتى يؤديهـا الجسم ، وهى تقتضى تفسير الصلة بين النفس والجسم . ولا حاجة فى ضوء قوانين علم النفس إلى شئ فائق على الطبيعـة لتفسير هذه الظواهر .

ويزعم علم الاجتماع أن علم النفس بعيد عن إمكان تفسير الظواهر الدينية ، لأنه ينظر إليها فرديا ، وبذلك تكون بعيدة عن العلم . أما علم الاجتماع فإنه ينظر إلى الظاهرة الدينيـة نظراً موضوعياً ، وعلميا بمعنى الكلمة . ذلك أن القول « بنفس » أو « بأنا » ، فكرة مبهمة ، على حين أن « المجتمع » موجود قائم وواقع ويمكن ملاحظته . والأساس الذى يعتمد عليه علم الاجتماع فى بحث الظواهر الدينية هو فكرة الواجب ، أو المحرم ، أو المقدس . ومن فكرة المقدس يبحث هذا العلم العقائد والطقوس ، فالعقائد هى الواجب المقدس الذى يجعلنا نعترف باعتقادات معينة ، والطقوس مجموعة من العبادات ، وهى واجبة أو ملزمة يؤديها أفراد المجتمع .

ولكن المجتمع ليس مجرد اجتماع لأفراد مما يمكن ملاحظته وتسجيله ، وإنما هو قبل ذلك طاقة متفجرة بالتقدم نحو مثل أعلى ينبعث من أعماق النفس الإنسانية ويوجد فى أساس كل تقدم اجتماعى الإيمان ، والأمل والحب .

و — النزعة الروحية .

المذاهب السابقة التى بدأت بأوجست كومت — نعنى المذاهب الطبيعية — كانت تدعو إلى سيادة العلم وإخضاع الدين تحت جناحيه . أما الاتجاه الروحى الذى ساد فى القرن التاسع عشر فقد احتفظ للدين بكيانه ومبادئه واستقلاله ، ولكن كان لا بد من تطهيره ونزوله إلى ميدان الحياة ليثبت نفسه . وأبرز ممثلين لهذا الاتجاه الروحى ريتشل وأصحاب فلسفة الفعل والبرجماتيون .

وكان البرخت ريتشـل (١٨٢٢ — ١٨٨٩) صاحب مدرسة تقوم على إثبات وجود الله لها بأحكام الواقع ، بل بأحكام القيمة . فالدين يختص بالاعتقاد لا بالمعرفة ، وإنما ينشأ فساده بخلطه بعناصر دخيلة عليه سواء فلسفية أم علمية . لذلك يجب تطهير الدين من العناصر الدخيلة والتى تعمل على إفساده كالفلسفة والميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى ، وأن تقطع الصلة بينه وبين المدرسية . والعنصر الثانى الدخيل على الدين هو « السلطة » فى الكاثوليكية ، وهذه يجب استبعادها .

ومن جهة أخرى يجب أن يتحقق الدين بكامل مفهومه ، وذلك بالرجوع إلى الإنجيل ، لأنه ينبع من أغوار الشعور . والحكم على صحة الدين من الإنجيل

إنما يرجع إلى اصطناع أحكام القيمة ، لا أحكام الواقع . فالعاطفة الدينية حين تلتمس فى الكتب المقدسة مدلولها وأساسها تصبح أوضح وأغنى ، وتقيم الدين على النفس والإنسانية . وقد لقى مذهب ريتشل ترحاباً كثيراً فى ألمانيا وخارجها .

وقد اعترض ولهلم هرمان تلميذ ريتشل أن التماس الشعور الدينى من الكتب المقدسة وما فيها من صيغ ، فقال إن الصيغ اللاهوتية التى نصادفها تمثل تجارب دينية تخص صاحبها كالقديس بولس مثـلا ، فإذا اصطنعناها وأجريناها على ألسنتنا دون أن نجربها كانت عملا ميكانيكياً ونفاقاً . والحل الذى يقترحه هرمان أن يفصل بين أساس الإيمان وبين مضمون الإيمان . فأساس الإيمان ضرورى ومتطابق عند كل شعور . ولكن المضمون يتغير بتغير الأفراد واختلاف تجاربهم .

أما فى فرنسا فقد اتجه « ساباتييه » إلى تجنب كل تدخل من جانب العلوم الطبيعية وتأكيد استقلال الدين. وعنده أن الدين صلاة القلب ، والخلاص . ولكى يحيا المسيحى حياة دينية يحتاج إلى أمور ثلاثة : وجود الله ، واستجابة الدعاء ، وحرية الرجاء . وهذه الأمور الثلاثة لا سبيل للعلم إليها .

وإذا كانت البروتستانتية قد ألغت العنصر الثالث من المسيحية وهو سلطة الكنيسة ، فقد حان الوقت لإلغاء العنصر الثانى وهو العقيدة اكتفاء بالعنصر الأول وهو الإيمان ، لأن العقيدة ليست إلا تأويلا رمزياً لمعطيات الشعور الدينى ، وهو تأويل قابل للتعديل .

ولقد ذاعت الرتشلية ، ولقيت صدى وأتباعاً . فالدين هو العاطفة ، هو الحياة الباطنة ، هو اتصال النفوس بالله . أما التمييز بين الإيمان والعقائد فهو شبيه بالتمييـز الجارى بين المعنى واللفظ ، بين النفس والجسم ، بين الفكر واللغة ولكن الاقتصار فى الدين على الإيمان فقط لن يعفيه من الالتقاء بالعلم والنزاع معه . فما حدود العلم ؟ .

ز – العلم الحديث صرف النظر عن الأفكار القائمة فى أساس الموجود ، ولم يستبق سوى فكرة « العلاقة » ، فالقانون ذاته رابطة بين ظاهرتين . فالعلم يجرد الموجود من عناصره الذاتية والفردية وينظر إلى العلاقات وما يمكن قياسه . ولكن هناك فى الحيـاة الإنسانية أموراً لا ينالها العلم بمناهجه ، وهى الغايات التى ينصبها الإنسان لنفسه ويتجه نحو تحقيقها ، ويرى أن هذه الغايات حسنة أو مؤثرة . إن التصرف الإنسـانى الذى لا ينظر إلى الأشياء باعتبارها أموراً واقعة فقط ، بل تستحق أن تكون موجودة وأن يبذل الجهد لبلوغها لحسنها أو نفعها أو جمالها ، هذا التصرف لا يخضع للعلم .

والعلم الحديث يفسح المجال للاعتقاد الدينى ، لأنه لا يمكن أن يستبعد الدين ابتداء . والدين من ناحيـة أخرى لا يمكن أن يتجاهل المناهج العلمية وما بلغه من اكتشافات وبخاصة نظرية التطور . وكيف يتطور الدين ؟ إنه يتطور من جهة الشعائر التى تعد فى حقيقة الأمر رموزاً . والتطور الدينى إما أن يحتفظ بالشعائر الماضية على الرغم من تصويرها لعصر سابق ، وإما أن يغيرها لتلائم العصر الجديد .

وبعد : فإن رأى بوترو أن الصراع ليس بين العلم والدين بمقدار ما هو بين الروح العلمية والروح الدينية . والروح العلمية لا تؤمن إلا بالوقائع وتحاول تفسيرها فى ضوء التجربة ، وإذا عجزت عن التفسير لا تلجأ إلى القول بقوى خفية . إن مرد الروح العلمية إلى العقل ، ومرجع الروح الدينية الإيمان والعاطفـة ، ولا غنى للإنسان عن هذين الأمرين .

ح – وبدلا من نقد المنهج العلمى وبيان حدوده ، لا بد من إيجاد فلسفة جـديدة تضم تحت جناحيها كلا العلم والدين . هذه الفلسفة الجديدة تعرف تارة

باسم فلسفة الفعل ، وتارة أخرى باسم البرجماتية التى شاعت فى أمريكا . والحقيقة فى الفلسفة البرجماتية ليست فى مطابقة الحقائق الخارجية لتصوراتنا الموجودة فى الذهن ، بل الحقيقة هى ما يمكن أن يتحقق بالفعل فى أثناء الخبرة — وليست الحقيقة ثابتة منذ الأزل ، ولكنها تتغير فى المستقبل بحسب نجاحها ، وصياغتها لهذا المستقبل . والعلم عبارة عن « فعل » أى قوة فعالة ، لأنه يخلق المستقبل ويصنعه . فالعلم نفسه صانع المستقبل :

والإيمان من جهة أخرى عبارة عن حالة باطنة ، وهو الذى يحقق نفسه ويصبح صادقاً . وليس معنى ذلك أننا نأخذ أى عقائد كيفما اتفقت ، بل لا بد من اصطناع العقائد الملائمة . وبعد ، فان البرجماتية منهج أكثر منها مذهب . إنها منهج يؤمن بالفعل الإنسانى ، هذا الفعل الذى يعد همزة الوصل بين العلم والدين . لأن العلم إنما هو رد الطبيعة إلى رموز تجعل منها عجينة يستطيع الإنسان أن يشكلها كيفما يشاء . والدين يتطلع إلى أن يكون الإنسان خليفة الله فى الأرض ، فيكون تابعاً متعاوناً مع الله يحقق إرادته وينفذها .

وقد أفرد بوترو لوليم جيمس فصلا خاصاً لدفاعه عن الدين بطريقة علمية وذلك فى كتابه « تعدد التجارب الدينية » . ويذهب وليم جيمس إلى وجود حاسة باطنة . وهو يرى أن الناس صنفان بالطبع ، المتفائلون والمتشائمون ، فالمتفائل يرى العالم محكوماً بقوى خيرة ، والمتشائم يصاب بالوسوسة والهم والقلق : وقد درس جيمس الظواهر الدينية ، وقدم لها نماذج شتى ، وكل نموذج منها فريد فى بابه لأنه يدل على تجربة شخصية . والظواهر الدينية — على الجملة — مستمدة من الطبيعة البشرية ، وليست مطابقة للظواهر المرضية . إن أشد الظواهر الدينية غلواً ، وهى التصوف ، عبارة عن شعور بالاتصال بالله ، ذلك الموجود الأسمى ، والصلاة هى التى تحقق هذا الاتصال . ولما كان الدين صلة بين الانسان وبين موجود أعلى وأعظم منه ، وكان الايمان بحقيقة هذا الموجود ، وحقيقة هذه الصلة ، ضرورياً فى صحة التدين ، لاجرم كانت هذه التجربة الإيمانية كبيرة الأثر فى حياة الإنسان ، وكثيراً ما تؤدى إلى الشفاء من بعض الأمراض العصبية . وليس هذا الضرب من الدين شيئاً جاهزاً ثابتاً ، ولكنه شىء حى يعيش ويخلق نفسه ، إنه أدنى إلى روح التصوف :

والدين والعلم مرتبطان من جهة الغاية والمنهج والميدان ، إذ لهما نفس الغاية وهى سعادة الإنسان وقوته ، ونفس المنهج وهو التجربة والاستقراء ، ونفس الميدان وهو الشعور الإنسانى :

صفوة القول : ليس النزاع بين الدين والعلم بمقدار ما هو كائن من الروح بمعارف يقينية ، والتأثير فى الطبيعة ، والاتجاه مع الواقع ، والاعتماد على التجربة : وبهذه الروح يمكن تفسير كل شىء علمياً . والروح الدينية تسود الفن والمجتمع والأخلاق ، وعلى الجملة كل ما يتميز بالقيمة ، ويعتمد على الإيمان . ولكن الإيمان له شروط ثلاثة يفقد بدونها أثره ، وهى الاسترشاد بالعقل ، وتوليد الموضوع ، والمحبة أو الحماسة . وهذه الشروط الثلاثة هى شروط للفعل الإنسانى ، ولكل فعل إنسانى بمعنى الكلمة ، نعنى : الايمان ، والمثل الأعلى ، والحماسة :

٥ — نماذج

ا — الدين والفلسفة عند قدماء اليونان

لم يكن الدين عند قدماء اليونان فى صراع مع العلم بالمعنى الذى نقصده من العلم اليوم ، أى مجموعة المعارف الوضعية التى حصلها الإنسان ، بل كان فى نزاع مع الفلسفة ، وهى التأويل العقلى للعالم والحياة ، أو لمعتقدات الناس الموروثة . ولقد نشأت الفلسفة فى بعض وجوهها من الدين نفسه . ولم تقم على خدمة

الدين فى اليونان هيئة منظمة من رجال الكهنوت ، مما ترتب عليه أن الدين لم يظهر فى ثوب من العقائد الثابتة الواجبة ، ولم يفرض إلا طقوساً ، أى أفعالا ظاهرة تشغل جزءاً من حياة المواطن . وكان الدين إلى جانب ذلك حافلا بالأساطير والخرافات التى تبعث الخيال ، وتهذب العقل ، وتدعو إلى التأمل . ولكن ما مصدر هذه الخرافات ؟ يعتقد بعض الباحثين أنها — من غير شك — وحىٌ أسدل عليه ستار النسيان .

(ص ١—٢)

ب — الدين والعلم فى رأى ديكارت

يفرض ديكارت مبدأ الاستقلال المتبادل بين الدين والعلم . فميدان العلم الطبيعة ،وموضوعه استغلال القوى الطبيعية ، وأدواته الرياضة والبحرية . ويختص الدين بمصائر النفس فى العالم الآخر ، ويعتمد على اعتقادات معنية فى غاية البساطة ، ولا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسى . فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان لأحدهما على الآخر ، لأن نموهما الطبيعى والمشروع لا يجلعهما يلتقيان . ولقد مضى الزمن الذى كان الدين يفرض نتائجه على الفلسفة التى كان من واجبها أن تبرهن على تلك النتائج وتشرح أصولها كما كان الحال فى العصر الوسيط فلكل من العلم والدين استقلاله الذاتى .

(ص١٦)

حـ — روسو

استمد روسو تعاليمه من حياته الباطنة وخلقه وعبقريته أكثر مما استمدها من قراءاته أو تأملاته الفلسفية وكانت هذه التعاليم واضحة فى نظره وضوح الحقائق الحقائق التجريبية مما جعله يرى أن العاطفة فى ذاتها مبدأ مستقل ومطلق لا يستمد بأى حال من المعرفة العقلية ... وقد كانت الإنسانية فى الأصل تسترشد بالطبيعة ، وبالغريزة وهى مبدأ الحياة ، حتى غوت فأكلت من ثمار شجرة العلم ، ومن العقل المتعجرف الذى يعتقد أنه صاحب السلطان .

(ص ٢٦)

د — العلم والدين فى القرن ١٩ .

خلاصة القول : كانت الصلة بين الدين والعلم كما قامت خلال القرن التاسع عشر عبارة عن ثنائية حاسمة . فلم يعد العلم والدين مظهرين — متماثلين على الرغم من قيمة كل منهما الذاتية — لموضوع واحد هو العقل الإلهى ، كما كان الأمر قديماً فى الفلسفة اليونانية . ولم يصبح العلم والدين حقيقتين يمكن التوفيق بينهما كما كان الحال عند المدرسيين . ولم يعد العقل ضامناً مشتركاً لهما كما هى الحال عند العقليين المحدثين ، فكلاهما مطلق على طريقته ، وكلاهما متميز عن الآخر من كل وجه ، كما تميزت ملكتا النفس : الذكاء والعاطفة ، بحسب علم النفس السائد فى ذلك الوقت ، والتى إليهما يرجع العلم والدين .

(ص ٣٥)

هـ — دين الإنسانية عند أوجست كومت

فإذا كان هناك دين يحقق بطريقة نهائية يقينية الفطرة الدينية الأولية التى لا غنى عنها فى الطبيعة البشرية ، فهو المذهب الوضعى أو دين الإنسانية .

ليس هذا الدين تجريداً ، وإنما هو حياة . إنه النمو الفعّال للإيثار والمحبة . ولكن المنهج الذى يجب اتباعه فى إقامة هذا الدين بطريقة فعّالة له أهمية عظمى . وقد كانت المحبة موضوع الأديان السابقة أيضاً ، ومع ذلك قضى على تلك الأديان فى صورتها التقليدية ، إذ لا حياة لأى مؤسسة لا تحترم قانون شروط الوجود .

(ص ٥٥)

ما قيمة هذا المذهب ؟ وأى درس نستطيع أن نستخلصه منه ؟

يمكن تعريف مذهب كومت الوضعى بأنه التركيب بين العلم والدين تركيباً يتم بوساطة فكرة الإنسانية . فقد أصبح العلم بعد خضوعه لحاجات الإنسان مفضياً إلى الدين الذى يستطيع وحـده أن يضمن تحقيق الغايات التى يقدم العلمُ وسائلها . ومن جهة أخرى حين وجد الدين فى الإنسانية ذاتها الموضوع الملائم لعبادته أخـذ يؤدى عمله دون أن يخرج من عالم الواقع الذى يدور العلم فيه .

(ص ٧٣)

و — سبنسر

ينتمى سبنسر إلى أسرة من الوعاظ والمعلمين ، وكان للدين عندهم المقام الأول . وهو يتصل من جهة أمه بأسرة فرنسيه من الهيجونوت هى أسرة برتيل . وكان جـده الأول جون برتيل صديقاً شخصياً لجون وسكى مؤسس مذهب المبتوديزم[1] الذى اضطلع بنفسه بنشره . وكانت أمه هاريت هولمز شديدة التقوى ، وكانت تتبع بدقة برغم انتسابها للمنهجيين طقوس الكنيسة الأنجليكانية . وكان جورج سبنسر والد هربرت يهـتم اهتماماً شديداً بالمذاهب الدينية ، فاتصل بالمذهب المنهجى ثم انفصل عنه ، لأنه لم يجد فيه الديانة القلبية التى كان يشعر بالحاجة إليها ، فاتجه نحو الكويكرز . وقد فهم الدين على أنه نفور صادق من الشعائر والاحتفالات الكنسية . ولم يكن هربرت سبنسر بعيداً عن الاستجابة لهذه التأثيرات .

(٨٠ — ٨١)

آخر كلمة تعلنها فلسفة هربرت سبنسر هى أننا إذا نظرنا إلى أساس جميع الأشياء وأصلها ، وجدنا قطعاً شيئاً « لا يمكن معرفته » . وهو مبدأ يستحيل علينا استبعاده ، كما يمتنع علينا بلوغه . وهذا المذهب يربط بين العلم والدين .

ومن الخطأ الاعتقاد أن الدين شىء مصطنع نسجه العقل من أوهام خياله اتفاقاً . فالأشياء نفسها هى التى أوحت للإنسان بالدين ، فكان بذلك الاستجابة التلقائية لفكره وقلبه وعقله ، رداً على التأثير الواقع عليه من العالم الخارجى . ومن جهة أخرى ليس العلم كذلك بدعة مصطنعة وكأنه شىء خارق للطبيعة . فالعلم والدين إذن أصل واحد ، إذ يحصل كل منهما طبيعياً فى العقل البشرى من اتصاله بالعالم .

(ص ٨٢)

إن نقطة البداية فى الأديان تبعاً للترتيب التاريخى هى الواقعة الأولية التى تتعدد فينتج عنها صور مختلفة لا نهاية لها ليست شيئاً آخر سوى ما يسميه سبنسر بالقرين . فالإنسان يرى على صفحة الماء صورته أو قرينه ، وكذلك يرى نفسه فى الرؤيا ، كما يرى فيها صورة غيره من الناس ... وفى الإنسان نزعة طبيعية تميل به إلى الاعتقاد أن القرين لا يتلاشى ، كل ما فى الأمر أنه ينصرف ، ولعله يظهر مرة أخرى فى حلم مستقبل ، حتى إذا حانت منية المرء سهل عليه الاعتقاد بأن هذا الأنا الغامضة لا تزال باقية ، وأنها تظل كثيراً أو قليلا شبيهة بنفسه ... ومن هنا نشأ الاعتقاد فى الأرواح والكائنات الفائقة على الطبيعة ، وفى قوتها وتأثيرها فى حياة الإنسان .

(ص ٩٠)

ز — هيكل والواحدية .

لا يمكن أن يعتبر مذهب أوجست كومت ولا مذهب هربرت سبنسر مما يحقق للعقل حالا ثابتة من الاتزان . إذ بعد أن كان الإنسان مَلِكَ الطبيعة ، ويد الله تعالى وعونه ، أصبح فى الكون الانسانى البحث الذى يقول به أوجست كومت مكسور الجناح

(١) المذهب المنهجى .

محصوراً . أما المالا يمكن معرفته عند سبنسر ، فلا يمكن أن يظل داخل الحدود التى أراد تقييده فيها فان كان موجوداً ، لا جرم أن ينزع إلى الظهور ، ويطبع عالم الواقع بطابعه . والمذهبان إلى ذلك مسرفان فى الثنائية .

(ص ١١٩)

إن الفلسفة المستخلصة من العلم تتلخص فى كلمتين : الواحدية والتطورية فمن جهة الموجود واحد ، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة ، وليس الخلاف بينها إلا فى الدرجة ، أى كميا . ومن جهة أخرى ليس الموجود لا متحركا . بل فيه مبدأ التغير هذا التغير الذى يعد فى ذاته ميكانيكيا بحتا ، وخاضعاً لقوانين ثابتة ، هو أصل تعدد الموجودات واختلافها ، والتى تعد بدورها حادثة عن خلق طبيعى خالص . ومن مشارف هذه الفلسفة يجب على العلم منذ الآن أن يبحث المسائل التى يشتغل بها الدين .

(ص ١٢٤)

ح ــ مذهب الاجتماعيين

يرى علماء الاجتماع أن علم النفس لا يكاد يتمثل الدين حتى يفقره ، ويقطع أوصاله ، ويفصل منه مافيه من عنصر خاص جوهرى . ذلك أن علماء النفس يتمسكون بالجانب الشخصى من الظاهرة الدينية ، ويجدون فى التصوف المظهر الدينى بالذات . ولكن الدين الباطن فى رأى أعلام علماء الاجتماع ليس إلا صدى غامضاً غير أمين للدين الاجتماعى المرتسم فى ضمائر الأفراد . فالصوفى رجل هوى أو تأمل ، يلائم بين الدين وبين حياته أو فلسفته الخاصة . ولا يجب أن نبحث الدين فى صوره المشتقة المعدلة للشخصية المتقلبة ، إذا شئنا حقاً أن نجعله علماً ؛ بل يجب أن ننظر إليه فى حقيقته الملموسة الأولى العامة الموضوعية . لا يجب علينا أن نستأنس بحالة الحالمين والشواذ والفلاسفة والملاحدة

(ص ١٨٠)

ط ــ الرتشلية

تشتمل الديانة الكاثوليكية على عناصر ثلاثة هى : الإيمان ؛ والعقيدة ؛ والسلطة ، حتى إذا جاءت البروتستانتينية وسعت إلى إعادة المسيحية فى نقائها البدائى ، ألغت السلطة باعتبار أنها مبدأ مادى وسياسى بحت ، ولكنها تركت العقيدة قائمة . وقد حان الوقت أن تترك العقيدة ذاتها تهوى باعتبار أنها موضوع للاعتقاد الواجب . أما العنصر الدينى بمعنى الكلمة فهو الايمان ، فحيثما يوجد الإيمان يوجد الدين .

(ص ٢١٨)

ى ــ خاتمة

لو قصرنا الدين على الاعتقادات والعبادات لجعلنا منه فكرة ناقصة بل مجردة ، إذ كما يبدأ الدين من العاطفة ينتهى إليها كذلك ، لأن المعتقدات والطقوس تستهدف التعبير عن العاطفة كما تستهدف تحديدها . إن نمو العاطفة أشبه بدائرة كلما ابتعدنا عن نقطة فى محيطها عدنا إليها .

(ص ٣٩٠)

ظاهريات الفكر لهيجل

بقلم
الدكتور محمد فتحي الشنيطي
أستاذ الفلسفة المساعد – آداب القاهرة

أولا – حياة «هيجل» ومؤلفاته

يعد «هيجل» من الفلاسفة الذين تباينت بصددهم الآراء بين القدح والثناء . فبينما اعتقد البعض أن نظرته الفلسفية نظرة عميقة مستوعبة متعددة الجوانب ، ارتأى البعض الآخر أنه أسوأ «غلطة» فى تاريخ «الفكر الفلسفى» . بيد أن «هيجل» هو دون منازع أعظم فيلسوف ألمانى بعد «إمانويل كانط» ويعتبر مذهبه من أشد المذاهب الفلسفية تأثيراً فى فكر القرن التاسع عشر بل والقرن العشرين . ودراسة «هيجل» ضرورية لفهم التيارات الفكرية العميقة التى قلبت النظر إلى التاريخ والمجتمع . ولذلك قيل بحق أن ليس فى وسع أحد أن ينفذ إلى ماركس إلا من ثنايا هيجل .

ولد «جورج ولیم فردريك هيجل» بشتتجارت فى السابع والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٠ ، وكان أكبر أبناء أحد صغار الموظفين بالولاية . ورغم أن مستواه فى دراسته الابتدائية والثانوية كان دون المتوسط ، فقد لوحظ عليه إقباله على التاريخ وشغفه بالآداب اليونانية واللاتينية ، وحرصه على جمع المستخلصات من مطالعاته وعنايته بترتيبها ترتيباً أبجدياً . وحين بلغ الثامنة عشر التحق بجامعة «توبنجن» لدراسة اللاهوت ، ولكنه لم يبد استعداداً طيباً لهذا اللون من الدراسة . وقد عنى إلى جانب اللاهوت بدراسة الطبيعة والفلسفة . وقد بهرته أفكار «جان جاك روسو» الثورية كما اجتذبه مذهب «أمانويل كانط» ويبدو أنه انتفع كثيراً من صحبة زميليه «هولدرلن» و «شيلنج» اللذين طالع معهما «أفلاطون» ، و «كانط» .

وقد أنفق «هيجل» فترة فى «برن» بسويسرة (١٧٩٣ – ١٧٩٦) مشتغلا بالتدريس ، سجل فى أثنائها عديداً من الخواطر حول فلسفة الأديان ، اتسمت بسمة الفهم العقلى المتحرر للدين ، واتجه انتباهه أيضاً إلى مسائل الاقتصاد فكتب تعليقاً على كتاب جيمس ستيوارت عن الاقتصاد السياسى ، فضلا عن دراسات أخرى من طابع مماثل نشرت فى ذلك العهد . ثم عاد إلى وطنه ، وفى «فرانكفورت» عاش عيشة المفكرين الأحرار ، واشتغل بالتدريس أيضاً (١٧٩٦ – ١٨٠٠) وكانت البيئة حوله بيئة حرية مواتية للتأمل الخصب ، فتشكلت فى تلك الفترة نظرته الفلسفية وتحددت له معالم الطريق كما يبدو ذلك

من خطاب بعث به إلى « شيلنج » فى ٢ نوفمبر سنة ١٧٩٨ ، وقد ذكر له فيه : أنه قد آن الأوان لتحقيق المثل الأعلى الذى لاح فى سن المراهقة ، تحقيقاً مصقولا فى مذهب متماسك .

وقد اجتمعت « لهيجل » ثقافة واعية بتاريخ الدول والأديان ، واستخلص من صميم هذه الثقافة فكرة ظل دائماً حريصاً عليها . . وهى : أن أسعد الأجيال هى تلك التى يمكن أن تعيش فيها الشعوب ناعمة بأفكار عظيمة تكشف لها عن عمق الوجود . وفى الحضارة اليونانية القديمة وفى إشراقة المسيحية العريقة نجد صوراً عقلية تزدان بمعان تجعل الحياة الإنسانية حياة تجدد وانطلاق وتطلع وسمو .

وفى سنة ١٨٠١ اشتغل بالتدريس فى جامعة « يينا » ، وتناولت محاضراته المنطق والميتافيزيقا ، وتاريخ الفلسفة والرياضيات البحتة ، وموضوعات أخرى . وكانت جامعة « يينا » فى ذلك العهد مهد حركة فلسفية مرموقة ، تنشر تعاليم « إمانويل كانط » . وقد تعاون « هيجل » مع شيلنج — وإن كان تفاهمهما لم يدم طويلا — وأصدرا معاً « مجلة الفلسفة النقدية » هاجما فيها الفلسفة العقلية الخالصة ، وكان هذا النقد موجهاً بالذات إلى « كانط » . ولم يلبث « هيجل » أن جاهر باستهجانه لموقف « شيلنج » ، وندد به فى مقدمة كتابه « ظاهريات الفكر » حيث ذكر أن ذلك المطلق الذى يتشبث به « شيلنج » أشبه ما يكون بليل بهيم تمرح فيه بضعة أبقار معتمة السواد . والواقع أن « هيجل » ينطلق إلى آفاق يقصر دونها « شيلنج » ، فالأخير أشبه برسام ليس لديه إلا لونان فقط يستخدمهما فى رسومه ، بينما لدى الأول ألوان عديدة تتيح له تعميق التعبير فى لوحاته .

وفى سنة ١٨٠٧ ، وفى أعقاب حملة « نابليون » التى بلغت ذروتها فى معركة « يينا » ، ظهر كتاب هيجل « ظاهريات الفكر » . وفى تصديره له ، ذكر أنه بمثابة تعريف بفلسفته أو مقدمة لها . وقد أرسى فى هذا الكتاب الدعامات الراسخة لمذهبه ، وكشف لنا عن تلك العروة الوثقى التى تربط بين الوعى الذاتى والوعى الموضوعى . والتطور من أحدهما إلى الآخر لا يتم دفعة واحدة ، بل ثمة أشكال ودرجات متعددة يصل الإنسان بعدها إلى معرفة الحقيقة ، فيتجلى له أنها ليست جوهراً بلا حياة وليست ذاتية خالصة ، بل هى تلك الوحدة الحية التى تجمع بينهما . ويتضح له أن هذه المعرفة ليست بنت اللحظة ، وإنما هى ثمرة تجربة ضخمة حافلة فى ثنايا الزمن ، تجربة تاريخية عالمية ، بحيث أن هذا المضمون الذى يتشكل فى صورة عقلية يتجاوب معه الفرد كما يتجاوب مع الفكر الإنسانى قاطبة أو روح العالم . ففى هذا الكتاب الفريد يمزج هيجل بين تحليله لعقل الفرد وتحليله لتاريخ الحضارة الإنسانية .

وفى إثر معركة « يينا » نزح « هيجل » إلى جنوب ألمانيا ، وظل منصرفاً للتأمل والتفكير ، وكأنه لم يتأثر كوطنى بتلك الهزيمة التى منيت بها بلاده . . بل يقال إنه لم يكن يكتم اعجابه بذلك الإمبراطور الذى يعتلى صهوة جواده ، ويمثل روح العالم . ويعزى موقفه هنا إلى إيمانه بحتمية التاريخ ، فهذه المعركة تمثل لحظة من لحظات التطور العالمى .

وقد عين « هيجل » ناظراً لمدرسة « نورمبرج » الثانوية (١٨٠٦ — ١٦) وتم له تأليف كتابه « علم المنطق » أو المنطق الكبير ، فنشر المجلدين الأول والثانى سنة ١٨١٢ ، والمجلد الثالث سنة ١٨١٦ ، وفى هذا الكتاب عرض واضح فى عمق للتصورات العلمية الأساسية بتطبيق منهج الجدل عليها . ففى هذا الجدل تنقلب قيم المنطق القديم رأساً على عقب . فمبدأ الهوية الذى يعد فى المنطق القديم دعامة موضوعية أساسية ، غدا فى الجدل دلالة على انعدام التطور ، ونذيراً بالموت ، وأصبح عنصراً سلبياً . أما التناقض الذى ينسب إليه المنطق القديم دوراً سلبياً ، فقد أصبحت له

قيمة إيجابية جوهرية ، واستحال إلى عنصر خصب فعال لا يتم بدونه تطور أو تسرى حياة . وقد أضفى عليه هذا الكتاب من الشهرة ما جعله يرنو إلى الظفر بكرسى الأستاذية فى إحدى الجامعات . وقد كان يأمل أن يشغل الكرسى الذى خلا بوفاة « فشته » فى جامعة برلين . ولكنه عين أستاذاً بجامعة « هايدلبرج » سنة ١٨١٦ ، وهناك نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » سنة ١٨١٧ وهى تلخص مذهبه فى عرض ميسر للطلاب . ثم عرض عليه كرسى الأستاذية بجامعة « برلين » فقبله ، واستهل محاضراته فى أكتوبر ١٨١٨ . وقد مضت به السنوات الثلاث عشرة التى قضاها فى جامعة برلين (١٨١٨ — ١٨٣١) إلى قمة مجده العلمى ، وغدا « هيجل » زعيم الفكر الفلسفى فى ألمانيا غير منازع . ونمت مكانته سنة بعد أخرى حتى ارتبط اسمه باسم « جوته » من حيث كثرة تلاميذه المتحمسين له . وفى سنة ١٨٢١ ظهر كتابه « أسس فلسفة القانون » وهو آخر مؤلفاته الكبرى التى نشرت فى حياته . وفى السابع من نوفمبر سنة ١٨٣١ ، أنجز « هيجل » مقدمة الطبعة الثانية لكتابه المنطق ، وبعد سبعة أيام ، مات فى ١٤ نوفمبر بالكوليرا .

وبعد وفاته عنى طلابه وعشاق فلسفته بنشر ذلك التراث الضخم المتمثل فى محاضراته العديدة ومقالاته ورسائله ، وقد روجعت محاضراته فى علم الجمال ، وفلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين . وقد نشرت أول مجموعة لأعمال « هيجل » فى ثمانية عشر مجلداً (من سنة ١٨٣٢ إلى ٤٥) ثم أضيفت إليها سنة ١٨٨٧ الرسائل التى جمعها « كارل هيجل » . وأدق الطبعات وأوثقها هى التى نهض بها « ج . لاسون » و « ج . هوفمايستر » فى ستة وعشرين مجلداً . وقد ترجمت معظم مؤلفات « هيجل » إلى اللغات الأوروبية وبخاصة إلى الإنجليزية والفرنسية . وقد كان للهيجلية أثر عميق فى تيارات الفكر الفلسفى فى أوروبا وبخاصة فرنسا ، وفى إنجلترا وفى أمريكا فى القرنين التاسع عشر والعشرين .

ويصعب على القارئ أن ينفذ إلى مقاصد « هيجل » لوعورة أسلوبه وكثرة المصطلحات وتعقدها ، وأيسر كتبه علم الجمال ، وفلسفة التاريخ .

يلاحظ الباحث فى مؤلفات « هيجل » أن لفلسفته قاعدة أنسيكلوبيدية فقد درس بعمق الآداب اليونانية واللاتينية ، وكانت له دراية واسعة بالرياضيات والعلوم الطبيعية والمناهج العلمية ، وكانت له قدرة عجيبة على جمع المعارف على اختلافها وتصنيفها وتسجيلها فى مذكرات خاصة به ولعل هذه العادة أفادته فائدة عظيمة فى محاضراته الجامعية ، وكانت عاملا هاماً من عوامل حفظ تراثه الذى نشر بعد وفاته كما ألمعنا . وكان « هيجل » يؤمن من البداية بأننا لا نستطيع أن نتعمق الفكر بتحليله تحليلا مجرداً على الطريقة الكانطية ، وإنما تعمقنا للفكر يتم من خلال تعمقنا للتجربة الإنسانية فالفكر يشع فى جوانب هذه التجربة ، علماً وأدباً وفناً وأخلاقاً وديناً وقانوناً وفلسفة ، فالفكر هو ، لا غرو ، الروح المحرك للحضارة .

إن الواقع الذى نواجهه بأحداثه وتقلباته ، فى هذه اللحظة الحاضرة التى نعيش فيها ، ليس كتلة منفصلة عن الفكر يقف الفكر أمامها حائراً ، يحاول أن يلتمس السبيل لتحليلها وإدراك كنهها . وإنما هذا الواقع ذاته إن هو إلا نبت الفكر . ومن هنا كان انتقالنا من الفكر الخالص إلى الواقع ميسوراً كما كانت عودتنا من الواقع إلى الفكر الخالص مضمونة . وتأسيساً على هذه النظرة الجديدة يرى « هيجل » أن من العبث افتراض « أشياء بالذات » ممتنعة على المعرفة ، كما فعل « كانط » فنحن حين نبحث فى المضمونات المنطقية نتبين أن لها طبيعة باطنة وبناء باطنياً ووحدة ضرورية لا يمكن أن نعزلها جانباً ، ونوزعها بين ما هو داخل التجربة وما هو خارجها — كما ذهب إلى ذلك « هيوم » و « كانط »

ـ فاذا كانت فكرة ما تنطوى على أخرى ، فان هاتين الفكرتين مرتبطتان فى الداخل والخارج على حد سواء . وعلى ذلك فافتراض أن ثمة شيئاً يقع خارج التجربة فيه تحط لحقيقة أصيلة ، وهى أن « الداخل » و « الخارج » يكتسب كل منهما معناه من تعريفه بنفس الحدود التى يعرف بها الآخر . فكل ما هو خارج التجربة ، فهو كذلك بالنسبة لما هو داخلها فحسب .

وبينما يشيد « أرسطو » المنطق على قاعدة جذرية هى قانون عدم التناقض ينهض جدل « هيجل » على التسليم بحقيقة أساسية هى تناقض الفكر . فبفضل هذا التناقض يموج الفكر بالحركة ؛ وتنبثُ حركته فى تاريخ الحياة الإنسانية فيحقق فى تيار هذه الحياة تطوراً لا يمكن أن يتم بدونه . ولو كان الفكر منحصراً فى نطاق إمكانيات محدودة لدارت الحياة الإنسانية فى دائرة مغلقة ، ولما تمخضت حضارات متعاقبة تتباين سماتها وتتمايز قسماتها وإنما الدليل على ازدهار هذه الحضارات أن الفكر زاخر بامكانيات لا حد لها ، تتحقق تباعاً فى الماضى والحاضر والمستقبل .

ذلكم هو الإطار العام لمذهب « هيجل » مستشفاً من واقع مؤلفاته . وقد ذكرنا من قبل أن دعامات هذا المذهب الراسخة ماثلة كلها فى كتاب « ظاهريات الفكر » ومن هنا كان تلخيصنا التحليلى لهذا الكتاب فى سلسلة تراث الإنسانية بمثابة لوحة صادقة التعبير عن فلسفة هيجل .

ثانياً ــ تلخيص تحليلى لكتاب «ظاهريات الفكر»

١ ــ منطق المذهب

يصف « هيجل » تطور الفكر ويوضح طبيعة التصور . فهو يرى أن التصور كان فى البداية ممتزجاً دون ما تميز بالطبيعة اللاواعية ، ذائباً فى الوجود المباشر . ويكون شأنه شأن الوعى التجريبى ، يخضع لنفوذ العالم بدلاً من أن ينهض بتحديده . يلى ذلك تحرر التصور من الواقع المباشر ، ويغدو الوجود جوهراً ويمضى سريعاً فى تطور متصل . ويتضح التناقض بين جوهر الوجود والملابسات الجزئية فى صورة ما ينبغى أن يكون التى تقود الوجود إلى تحقيق جميع الامكانيات التى يشتمل عليها .

فى هذا التخطى المتصل للواقع المباشر للوصول إلى الواقع الجوهرى نلاحظ أن الوجود لا يبدو فى صورة ثابتة بل فى صورة متقلبة متغيرة ، دلالة على خصبه وحيويته . ويتنافى هذا مع المنطق الثابت ، ولذلك يلزم تنحية هذا المنطق والاستعاضة عنه بالجدل . والجدل منطق جديد ينكر كل قيمة مطلقة للواقع المباشر ولكنه يعمل على تحويره وتبديله .

والعنصر الأساسى فى منطق الجدل ، وهو القانون العام للحياة ، هو النفى أو التناقض ، الذى يدفع كل موجود إلى تخطى وجوده المباشر ، ويصل به إلى نمط جديد يحقق جوهره ، وذلك خلال عملية تكشف عن الامكانيات التى يحويها وتسلط عليها الأضواء . وينتفى التناقض بين التصور والواقع عندما يؤلف التصور نفس جوهر الأشياء ، فيتحرر من الواقع الذى يعتبر شيئاً غريباً عن الذات العارفة .

عند هذه النقطة يتحول الجوهر إلى فكرة ، وفى هذه الفكرة تكون للتصور واقعية كاملة ، تجمع فى كل بين الذاتية والموضوعية . والانتقال من الجوهر إلى الفكرة ينطوى على تخطى الواقع المباشر باعتباره شيئاً من الأشياء يتحول إلى حقيقة عقلية ، ذاتية موضوعية فى آن واحد ، وهى تغدو واقعية فى التصور ونشاط الذات العارفة هو الذى يعبر عن جوهر الواقع ذاته ، ويصبح هذا النشاط جزءاً من حركة الفكرة التى تحقق فى ذاتها وحدة الذات والموضوع فى عملية تصور كل واقع على أنه جوهرها الخاص .

ويسعى « هيجل » إلى التغلب على المتناقضات التى تقف فى طريق انخراط الإنسان انخراطاً تاماً فى سلك العالم ، ووصوله إلى سيادة الواقع سيادة عقلية . ويعتبر « هيجل » المجتمع مبنياً على الملكية الخاصة باعتبارها النمط العقلى الضرورى للتنظيم الاقتصادى والتناسق الاجتماعى . وهو يحاول أن يتغلب على متناقضات النظام الرأسمالى فى ساحة هذه المتناقضات ذاتها . ويقترح فى ذلك تحقيق الحرية المطلقة والعقل الكامل ، لا بتغيير ظروف الحياة ، بل برد نشاط الإنسان إلى الفكر . فالفكر إذا تحرر تحرراً كاملا انعقد له لواء النصر على متناقضات الواقع .

ولما كان « هيجل » قد رد كل نشاط إلى العقل فالوجود فى جوهره روح مطهر من كل واقع مباشر يتسامى دائماً إلى تصورات . ومن هنا تغدو الفكرة التى تجمع فى ذاتها الفكر والوجود ، الذات والموضوع ، هى الواقع الوحيد . وتنطلق هذه الفكرة نحو الله ، وهو الروح الخالق للعالم . وكأنا بهيجل جعل المنطق لاهوتاً يبين فيه تطور الفكر بحيث يغدو عقلا كاملا وفكرة مطلقة . وتكشف الفكرة المطلقة عن ذاتها فى صورة أولية ، فى الطبيعة التى تغدو نقيضاً لها ، ثم تكشف عن ذاتها فى التاريخ ، الذى تعمل فيه متحررة من الواقع الموضوعى ، معتبرة هذا الواقع تعبيراً عن جوهرها . وتصل الفكرة المطلقة إلى أسمى مقام لها فى الفن والدين والفلسفة . وكأنما « هيجل » قد غلف العالم كله بغلاف عقلى تتحقق فيه وحدة الفكر والوجود .

وفى هذا المجهود الضخم الذى بذله « هيجل » لتحويل العالم كله إلى تحقق مطرد متقدم للفكرة المطلقة ، نرى « هيجل » يرد الوقائع والأشياء جميعاً إلى التصورات . وتأسيساً على هذا يتوخى « هيجل » ربط الارتباط بين الظواهر الطبيعية بالتطور الجدلى للتصورات . ولكنه يجد هذا أمراً صعباً ، ولذلك نراه يفسر عدم قابلية الطبيعة لتحقيق التصور : بأن الطبيعة هى انحراف للفكرة ، أو تجسد خارجى لها فى شكل شىء آخر غيرها ، بحيث أن الطبيعة يمكن أن تعد نفياً للفكرة ونقيضاً لها .

وإذ تكون الطبيعة غريبة عن العقل ، فهى تخضع للصدفة وتستسلم للضرورة العمياء ، ويكون التغير فيها تغيراً آلياً كما هو الشأن فى المعادن ، لاواعياً كما هو الشأن فى النبات ، أو غريزياً كما هو الأمر فى الحيوان . ولا يصدر التغير — كما يستبان فى النشاط الإنسانى — عن فعل من أفعال الإرادة متجه إلى جعل الواقع واقعاً عقلياً معقولا .

على أنه ما دام « هيجل » يأخذ بأن الواقعى عقلى فى جوهره ، فهو يزعم أن الطبيعة ، وان بدت مختلفة عن الفكر غريبة عنه ، فإنها فى جوهرها متوافقة مع العقل الذى يستطيع أن يستغرقها مع طول المدة . ولا يحاول « هيجل » أن يستخلص من الطبيعة ذاتها نظاماً عاماً ، بل يحرص على أن يضع نظاماً عقلياً يستنبط منه سمات الطبيعة ، ومن أجل هذا يرى « هيجل » أن العلوم التجريبية ، إنما تزودنا فحسب بالمواد الخام التى تشكلها وتصوغها العلوم التأملية .

لقد اتجه جهد « هيجل » إلى أن يقيم حلقة جدلية تربط بين الظواهر ، فتصل بها إلى درجة من التعميم فى الوسع ردها إلى تصورات . فكأن « هيجل » كان يخطط بهذا منطقاً للطبيعة ، كما يخطط منطقاً للمجتمع .

٢ — دور الجدل

إن « هيجل » يفسر الفكر تفسيراً دينامياً حركياً ، يختلف عن تفسير أرسطو الثابت . وكيف يمكن للفيلسوف أن يصور هذه الدينامية المبثوثة من الفكر إلى الحياة ان لم يكن فى إطار ميتافيزيقا عامة ، هى أشبه بالفرض الذى يطلقه العلماء حين تحيرهم ظاهرة من الظواهر ، بغية الكشف عن طبيعتها . والظاهرة المحيرة هنا هى الحياة الإنسانية ، هى تاريخ البشرية ،

هى ذلك الصراع المحتدم الذى تنعكس نتائجه فى أحداث الحياة وتقلباتها .

وتطور العالم لا يأتى عفواً ، وإنما هو تعبير عن حركة عقلية . وتضم هذه الحركة فى صميمها الفكر والوجود ، فهى ذات وموضوع فى آن واحد . ووظيفة العقل عند « هيجل » تختلف عن تلك عند كل من « ديكارت » و « كانط » . فالعقل عند « ديكارت » يجمع اليقينيات التى بلغت من الوضوح والتميز أقصى حد . وعند « كانط » يشرع العقل للتجربة بمقولات أولية مطلقة ضرورية . وإذا كان « كانط » يغفل التجربة كما أغفلها « ديكارت » ، فقد كان حريصاً على أن يكون العقل الخالص هو المقنن لها . أما «هيجل» فيقترب من النظرة البيولوجية التطورية ، التى تتمثل الطاقة البشرية طاقة تطورية مستمدة من المادة . ومن ثم فليس هنالك تعارض فى الطبيعة بين المادة وبين العقل . والاختلاف بينهما فى الرتبة ؛ فالعقل أسمى شأناً من المادة .

ويحرص « هيجل » على أن يبين لنا كيف أن الفكر قد انبث تباعا فى التجربة البشرية كلها بحيث بدا الفكر فى الحاضر خير معبر عن تشكل العـالم تشكلا عقلياً بفضل ما بذلته البشرية من جهود جبارة منذ فجر التاريخ . وتنحل الفكرة المطلقة التى يتمثل فيها التحام الواقع بالفكر حين يسلط العقل أضواءه على الواقع الذى يلوح فى البداية غريباً عنه . ثم يتحقق الالتحام مرة أخرى بممارسة الجدل ، فيستبعد العقل العناصر اللامعقولة من الواقع ويصوغه فى صور عقلية . وينجم عن هذا أفكار متحددة أو تصورات ، وهى ليست مجرد صور عقلية بعيدة عن الواقع بل هى الواقع نفسه . ففى التصور ، على هذا ، امتزاج بين العناصر المادية والعناصر الفكرية . ودور التصور هنا أشبه عند « هيجل » بدور السيد المسيح .

فالتصور على هذا رابطة ضرورية وواسطة عقد لا بد منها بين الإنسان وبين العالم الخارجى . وتاريخ البشرية هو تاريخ الفكر ، وحركة التاريخ هى حركة الفكر . وعلى ذلك فتفسير الواقع لا يكون إلا بالفكر المبثوث فيه . ومن هنا أهمية التاريخ لدى « هيجل » ففى التاريخ يتم اتحاد الفكر بالواقع .

وما دام الجدل الهيجلى يجعل العقلى متواجداً دائماً أبداً مع الواقعى فان « هيجل » يهاجم الفلسفة العقلية الخالصة ، التى لا يعنيها الواقع المشخص ، وإنما تبحث عن قوانين هذا الواقع فى الفكر البحت المنعزل . ويهاجم كذلك الفلسفة التجريبية التى تغفل سمات الواقع العقلية وتقصره على مجموعة من الصفات الحسية المحدودة . ولئن كان للفلسفة التجريبية الفضل فى أنها جذبت الانتباه إلى الواقع وجعلت البحث العلمى مرتكزاً على الملاحظة والتجربة والاستقراء ، إلا أن جهودها ذهبت بدداً لأنها وقفت عند المعطيات الحسية المباشرة فتاهت فى زحمتها .

الواقع عند « هيجل » ليس هو التجريد الجاف الخالى من كل مضمون حى ، وإنما هو حركة دائمة لا يمكن أن تتصل وتستمر إلا بفضل الفكر . وعلى هذا الأساس يأتى المنطق جياشاً بالحياة ، معبراً عن حركة الأفكار المندمجة فى صخب الواقع . فاذا اشتغل المنطق بالتصورات فليس معنى هذا أنه يتناول مجموعة من الأفكار الجوفاء ، بل معناه أنه ينهض بعملية تحليلية للأفكار المعبرة عن الحركة الحية ، وبعملية تأليفية لا يستغنى فيها عن هذه الأفكار . فالمنطق أشبه بالبوتقة التى تنصهر فيها معادن الواقع ما هو حسى منها وما هو عقلى . وفى هذه البوتقة تلتقى المتناقضات التى لا بد منها لحركة الواقع ، وتتم التأليفات التى لا غنى عنهـا لتحقيق التطور .

والجدل الهيجلى يعنى بالتعبير فى صدق عن الواقع الحى ، سواء فى الفكرة ، فى الحادثة ، فى الماضى ، فى

الحاضر ، أو فى المستقبل . وحين يصدق الجدل فى التعبير يبرز لنا تلك العناصر التى يتشكل منها الواقع ويضرب بعضها البعض الآخر . وقد يبدو لأول وهلة أن التناقض يفضى إلى تدمير الواقع وتهافته . ويؤدى إلى بث الفوضى فى نشاطه . ولكن التناقض عند « هيجل » إيجابى بناء ، فهو شرط جوهرى لتطور الواقع . وقد يمكن أن يكون التناقض هداماً لو أدى إلى أن يدمر الطرفان النقيضان أحدهما الآخر : ولكن من هذا التناقض بين الطرفين ينبثق طرف ثالث متمثل فى شىء جديد . وكأن هذا الشىء الجديد أشبه بلحظة متمخضة عن لحظتين متصارعتين ، وتلك سمة أساسية لما نلاحظه فى الواقع الإنسانى من صيرورة . فالتناقض عند « هيجل » معين لا ينضب يزخر بامكانيات التطور وحوافز التقدم .

واستبعاد التناقض ينم عن فهم سطحى للواقع . والتغلغل فى صميم الواقع يكشف عن تلك الحركة الأساسية التى تتبدى فى الصراع بين المتناقضات وتتمثل فى عملية التنافس وهى عملية جذرية فى صميم الكيان الإنسانى . هذا التنافس يفضى إلى تأليفات مثمرة تؤدى دورها ولا تقف عند حد ، بل تنجم عنها حوافز جديدة للصراع وتنبثق منها أفكار جديدة متناقضة . وبذلك نرى التراث البشرى زاخراً بتصورات تحمل فى طياتها لحظات ثمينة فى تطور الحياة الإنسانية .

هذا التفسير الجدلى هو دعامة الموقف الفلسفى عند « هيجل » ففى إطار هذا التفسير يمكن للفيلسوف أن يكشف عن كوامن الإبداع فى الطبيعة البشرية .

٣ — مهمة التصور

الحقيقة فى نظر « هيجل » قائمة بالفعل فى واقعنا ماثلة فى تاريخنا وحياتنا . ونحن نعيش بالفعل الحقيقة ، ولكن فرق بين أن نعيشها وأن نتصورها . فالمشكلة أمام « هيجل » ليست الحقيقة وإنما تصورنا لها .

إن الحقيقة هى الكل ، هى هذا العالم ، هى الحركة الدائبة المتصلة ، وهى ذلك التطور الذى يتحقق بفضل الانتقال بين المتناقضات . هى ذلك المطلق الخفى الذى يجذبنا دوماً إلى النشاط والحركة ويدفعنا نحو التجدد والانطلاق . فهل معنى هذا أن المطلق أمر مغلق علينا ما دام خفياً عنا ؟ لو كان الأمر كذلك لكان المطلق بمثابة فكرة مجردة منعزلة ، وليس هذا رأى « هيجل » بل على العكس ، إن المطلق عنده مطلق دينامى لأنه واقعى . وتصور المطلق تصور بعيد بالفعل عنا ، ولكن ارتباطنا به هو الذى يكشف لناعن طبيعة حياتنا. وقد رأينا من قبل أن التصور ينبثق من الواقع الحى ، فهو حركة الفكر ، وحركة الفكر تعكس حركة الأشياء . فبالتصور نستطيع أن نملك فى قبضتنا المعرفة بالوجود حين يتيقظ وعينا ويرتقى .

لقد كان الخطأ الجسيم الذى وقعت فيه الفلسفة العقلية الخالصة أنها فصلت بين الفكر والوجود . ولذلك يحرص « هيجل » على الربط بينهما : فالفكر عنده مبثوث فى ثنايا وجودنا ، وهو كياننا ، هو وعينا بالعالم ، من حيث أن العالم واقع لا يختلف عن الفكر . وثمة خطوتان أساسيتان لتعمق الوجود :

١ — أن نميز فى الأشياء بين ما هو جوهرى وما هو عرضى ، بين ما هو موجود بالفعل يملأ الواقع وما لا يعدو أن يكون مظهراً عارضاً لا يلبث أن يزول .

٢ — أن نحدد التصور الدقيق لهذا الواقع ، أى أن نبذل غاية جهدنا لكى نتمثل الطريقة التى يتشكل بها الواقع فى العالم وفى وعينا .

وهذه الخطوة الثانية هى الخطوة الجدلية الصحيحة وهى التى تجعل التصور مرتبطاً بالجزئى والفردى ارتباطه بالكلى ، متنقلا من الأفراد إلى الجزئيات إلى الكليات . ثم من الكليات إلى الجزئيات إلى الأفراد . فالتصور لا يكف عن الحركة . فاذا رمزنا للكلى (أ) وللجزئى (ب) وللفردى (ج) ، فأننا يمكننا أن نرى

ثلاثة مسالك يسلكها التصور : من (جـ) إلى (ب) إلى (أ) ، من (أ) إلى (ب) إلى (جـ) ومن (ب) إلى (جـ) إلى (أ) . فليس هنالك بالضبط طريق مرسوم ثابت محدد يسلكه التصور كما هو الشأن فى المنطق القديم . إنما هنالك مرونة وهى وحدها التى تتمشى مع ما فى الواقع من حركة وتناقض . ولو كان الواقع ثابتاً على حال واحد لكان الانتقال محدداً تحديداً ثابتاً أيضاً .

تلكم صورة تقريبية لوظيفة التصور عند « هيجل » فالتصور عنده مندمج فى الواقع فرداً أو جزءاً أو كلا . فهناك فى صميم التصور ثورة على البلادة والروتين . ومن ثم فالفكر بتصوراته يقضى على العقبات التى تقف فى سبيله فى جميع المجالات ، مادية وعضوية واجتماعية .

٤ — اليقين الحسى

وإذا كان التصور هو ثمرة الوعى ، وإذا كان سبيلنا لتحليل الفكر هو تحليل التصور ، فينبغى لنا أن نستعرض مقوماته . ولننظر الآن فيما يأتى به الحس إلينا من يقين . ففى لحظة اليقين الحسى ، نجد أن الوعى لم تتهيأ له معرفة بموضوعه عن طريق هذا اليقين الحسى الوعى هنا وعى محدود بحدود الإحساس مقيد بقيوده فموضوع هذا الوعى هو العالم المحسوس ، وهو لا يعلم عن هذا الموضوع إلا أنه قائم ماثل أمامه . وليس فى وسع الوعى فى تلك المرحلة أن يتحدث عن تشكيل العالم المحسوس فى أفكار ، وإنما العالم موجود على ما هو عليه . وما يكاد الوعى يتيقظ ويرتقى حتى يتبين أن هذا الموضوع ليس هو الحقيقة ، وهو أبعد ما يكون عنها . وإذا أطلقنا على الموضوع المحسوس الماثل أمامنا (هذا) وعلى اللحظة التى يمثل فيها (الآن) ، والحيز الذى يشغله (هنا) ، لتبينا بوضوح مدى ما فى هذه التحديدات من حركة ومرونة . فاذا قلنا : « الآن يبسط الليل جناحه » فربما أعقب ذلك مباشرة : « الآن لاح الفجر » . ففى غمضة عين انتقلنا من موضوع محسوس إلى موضوع محسوس آخر . وإذا قلنا « هنا شجرة » ثم استدرنا فقلنا : « هنا منزل » ففى نفس المكان تغير الموضوع . فمثل هذه التصورات : الليل ، الفجر ، الشجرة ، المنزل . . . هى معان أعمق من أن نحيط بها ونحن محصورون فى نطاق الوعى الحسى . ولا يمكن أن نصل إلى هذه المعانى إلا إذا تطور وعينا وارتقى . فالوعى الحسى ، على هذا ، قاصر عن الانطلاق نحو آفاق تفتحها أمامه التصورات . إذن لا بد لهذا الوعى من أن يتطور حتى يمكنه أن يتغلغل إلى أعماق التصورات .

ومقصد « هيجل » من هذا واضح ، فحينما قلنا « هنا شجرة » يمكننا أن نقول « هنا لا شجرة » (بيت أو حديقة) . فقولنا « هنا » ينطوى أيضاً على «اللاهنا» وحين نقول « منزل » ينطوى قولنا أيضاً على « اللامنزل» ففكرة السلب ماثلة دائماً حتى فى لحظة الإيجاب . ولا بد من مثول هذه الفكرة لأن بها وحدها يمكن أن يتسع مجال النظر عندنا . فلو أننا وقفنا عند فكرة الإيجاب وحدها لكان معنى هذا أننا انتهينا فى تجربتنا عند حد لا نتخطاه . ولكن مثول فكرة السلب أى بروز التناقض ، هو الذى يمكننا من أن نخطو من دائرة الوعى الحسى إلى دائرة أوسع منها . فبالتناقض والتناقض وحده يتيقظ الوعى ويرتقى . واليقين الحسى إن هو إلا خامة تتشكل فى ظواهر تزداد وضوحاً كلما تبدت المتناقضات وبرزت الخلافات .

٥ — الإدراك

تبينا أن اليقين الحسى لا يمكن أن ينقل إلى الحقيقة على إطلاقها . وإنما تتمثل قيمة هذا اليقين فى الحفز إلى النظر ، وفى إثارة الأنا للتحليل والبحث . فاليقين الحسى لا يشكل موضوعاً حقيقياً بل هو بمثابة تمهيد لهذا الموضوع . وعلى هذا فهو أدنى مراتب المعرفة .

فهو يعرض على الموضوع فى كيفيات لا يستطيع أن يفسرها . والوعى الفلسفى يرى أن للموضوع الحقيقى الذى ينبغى النظر إليه حدين :

١ – الموضوع المدرك .

٢ – والذات المدركة .

فالوعى فى بحثه عن الحقيقة ينتقل بين الذات وبين الموضوع تارة هنا وطوراً هناك . ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بفضل الجمع بين النظر إلى الذات من جانب وبين النظر إلى الموضوع من جانب آخر . وحين تشير الذات إلى موضوع فان هذا الموضوع يلوح لنا فى الحال واحداً ، مع أنه من جانب آخر – جانب الموضوع – ليس واحداً ، بل باقة من الكيفيات . فمثلا فص الملح واحد إذا نظرنا إليه من جانب الذات ، فاذا تأملنا فيه من جانب الموضوع لوجدنا أن ثمة كيفيات تتساوق فيه ، كالشكل المكعب والعنصر القلوى واللون ، وبفضل تساوقها معاً وفى آن واحد يكتسب فص الملح موضوعيته . فموضوعيته على ذلك موضوعية موقتة مستمدة من اجتماع هذه الكيفيات فى ملابسات معينة .

وليست هذه الموضوعية مطلقة لأنها يمكن أن تشكل موضوعاً آخر ليس فصاً من الملح ، قد يكون قطعة من البللور . فالموضوع موجود إذن بفضل كيفياته وقد لاحظنا بصدد اليقين الحسى أن وعينا قد استدل من الفردى (جـ) إلى الجزئى (ب) إلى الكلى (أ) . وفى الإدراك ينعكس الوضع ففيه نبدأ من الكلى ، أى من الصورة الزمانية المكانية ، ومن قاعدة الكلى نسعى للوصول إلى الشيء أى إلى الفردى الذى يشغل مكاناً معيناً ولحظة محددة . وحينئذ نتمثل فى هذا الفردى مجموعة من الكيفيات النوعية ، وهى التى تمثل الجزئى ، فأين هو الشيء إذن إذا كانت كيفياته وخصائصه لا توجد فيه فحسب بل وتوجد فى غيره من الأشياء أيضاً ؟

فالشيء البسيط الواحد الذى يتميز من سائر الأشياء ليس إلا هذا الحيز الذى تتلاقى فيه الكيفيات . فالملح ليس متبلوراً إلا فى نفس الحيز الذى يكون فيه قابلا للذوبان موصلا جيداً للحرارة وللمغناطيسية . ولكن هذا الشيء الواحد البسيط لم يتهيأ لنا أبداً أن نراه ، فهو الجوهر الذى لا يمكن لنا ادراكه . وإنما يقتصر ادراكنا على الكيفيات التى تتساوق وتتلاقى فى مكان معين فتشكل الشيء المدرك . . فليس أمام وعينا إلا أن يركز الانتباه على الذات . فان الوعى يكتشف أن الشيء الذى نبذل جهدنا لإدراكه ، إنما هو نفسه ثمرة الوعى . نعم ، أن الشيء يمثل لحواسنا المختلفة من زوايا مختلفة ، من حيث اللون والشكل والاتصال الكهربائى والمغناطيسى ، ونحن نعتقد أنه شيء واحد ، وأننا نستطيع أن نميز فيه صفات مختلفة ، ولا يمكن لهذه الصفات فى وضعها القائم أن يكون لها سمة العموم ، وإنما هى كيفيات مرتبطة بالاحساس الخاص الذى تنهض به الأنا ، فكأن هذه الكيفيات تنتمى إلى الأنا .

فبدون الأنا لم يكن فى الوسع ادراك الكيفيات مجتمعة وتمثل الشيء كموضوع واحد . وعلى ذلك فمن الوهم القول بأن هذه الكيفيات موجودة بالفعل فى الأشياء . فهذه الكيفيات لا تعدو أن تكون ادراكات منتمية للأنا ، ويمكن للأنا بواسطتها أن تتمثل الأشياء . وهى ، من حيث هى كذلك ، متعددة متفاوتة متبددة ، والأنا هى التى تجمعها فى صعيد واحد ، فالفضل لها أولا وآخراً فى الإدراك .

وبناء على ما تقدم يمكننا أن نحلل كنه الشيء الماثل أمامنا على النحو التالى :

١ – يوجد الشيء لذاته ككائن مستقل متميز .

٢ – ويوجد الشيء لغيره من حيث أنه لا يوجد إلا للوعى .

ويلاحظ أن هذين الجانبين متناقضان ، فوجود الشيء لذاته متعارض مع وجوده لغيره . والحقيقة

منبثقة دائماً من هذا التعارض وهذا التناقض . فبالنسبة إلينا نلاحظ أن الموضوع المدرك هو ظاهرة بسيطة تماثل بساطتها المعرفة التى تجمعها منها . ومع ذلك فهذه الظاهرة هى التى تبين لنا أن الحقيقة الموضوعية الكامنة فى العالم هى الفكر . فذلك الشيء الذى نملكه فى قبضتنا ليس شيئاً منعزلا عنا ، وإنما هو شيء منبثق منا من حيث أن كيفياته وصفاته لا وجود لها فيه بل وجودها منا . فكأن فكرة الشيء أو الموضوع ليست إلا فكرة الأنا منعكسة خارج ذاتنا . فالأنا حين تنعكس خارج الذات تغدو « لا أنا » . فكأننا بهذا قد نفينا الشيء كيقين حسى واحتفظنا بالفكر .

٦ — الفهم

وليس معنى انطماس الموضوع فى مرحلة الإدراك انزواءه بعيداً عن الواقع ، بل لا بد للموضوع من أن يظهر من جديد وقد اكتسب واقعاً له صفات معقولة ، أسمى من تلك الصفات التى تبيناها فى مرحلة الإدراك ، وأعنى بها الكيفيات الحسية .

فما هو هذا المعقول إذن ؟ وكيف يتأتى لهيجل أن يتخلص من المأزق الذى تورط فيه ، وهو تمثل الموضوع لذاته كشيء (يقين حسى) ثم تمثله لغيره ككيفيات (الإدراك) ؟ هل ثمة حقيقة كامنة ما برحت ممتنعة علينا ، ولكننا نتوسل فى الوصول إليها من آثارها ؟ لا بد أن هناك سبباً للوجود ، ويرى « هيجل » أن هذا السبب هو قوة أو طاقة تظهر وتختفى ثم تظهر من جديد فهل يمكن أن تكون هذه الطاقة جوهراً كامناً وراء الظواهر ؟

إننا نرى الواقع من زاويتين :

١ — زاوية الظواهر ، فالواقع يشغل مكاناً تجتمع فيه صفات تحمل إليه الشكل واللون والمغناطيسيـــة والكهرباء .

٢ — من زاوية الطاقة المتمثلة وراء هذه الظواهر كلها ، والتى لا ندرى لها كنهاً .

ولكننا لا نستطيع أن نسلم بوجود الواقع إلا إذا سلمنا بهذه الطاقة الكامنة المنتجة له . إن الواقع فى نظر « هيجل » هو تلك الوحدة التأليفية التى تجمع بين الطاقة الكامنة المحركة وبين آثارها فى كل شامل . هذا الكل الشامل هو الحقيقة . إننا لو تأملنا فى مختلف الظواهر لرأينا دائماً قطبين فى كل ظاهرة ، ومع كونهما متناقضين متنافرين فهما لازمان مع ذلك لتحقـــق الظاهرة . فهناك فى الكهرباء السالب والموجب وبالتقائهما تحدث الظاهرة الكهربية . . . وحيثما نظرنا فى الظواهر مادية وإنسانية ، فى الطبيعة وفى التاريخ البشرى ، رأينا هذا التأليف بين القطبين المتنافرين .

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص مع « هيجل » أمرين أساسيين :

١ — لو أننا تأملنا فى الظواهر لرأينا مدى ما بينها من خلاف ندركه بالاحساس ، وأنواع الاختلاف هى التى تشكل المادة اللامتناهية لعالمنا .

٢ — ولو أننا نظرنا بعد هذا نظرة تأليفية لرأينا أن هذه الاختلافات العديدة تنحل دون أن تختفى وتذوب دون أن تضيع مقوماتها فى موجود كلى بسيط هو الطاقة الكامنة وراء هذا التعدد فى الظواهر المتباينة المختلفة .

فماذا عسى « هيجل » أن يستخلص من هذا ؟ إن هناك عالماً حسياً ! هذا أمر لا مراء فيه . ولكن لا يمكننا أن نستمد معرفتنا بالاستغراق فى هذا العالم والاستسلام له ، والرضوخ لمرحلة اليقين الحسى ، وهى مرحلة مقفرة . إذن لا بد أن نسمو على هذه المرحلة إلى مرحلة ما فوق الحس ، حيث « القانون » الذى يدير حركة الظواهر . وبفضل القوانين تنخرط الظواهر فى نسق عام شامل .

والنظر إلى الظواهر على أنها تمضى طبقاً لقوانين هو فهم لها ، وهذا الفهم يشكل لنا تصوراً سليما للواقع الذى نعيش فيه . فالفهم يجعلنا نملك منطقاً أسمى من اليقين الحسى ومن الإدراك . أما وقد نفذنا بالفهم إلى أعماق الظواهر فأننا لا نجد إلا الفكر . فالواقع ينطوى إذن على الفكر ، ولولا هذا لما كان فى الامكان أن نصل إلى لب الواقع بمجرد التسليم باليقين الحسى أو الإدراك .

٧ ــ الوعى بالذات

إن الواقع هو هذا النشاط الكلى الشامل الذى يمارسه الفكر . فالموضوع لذاته ما برح مفلتاً منا ، وليس معنا إلا الموضوع لغيره . ليس معنا إلا الأنا التى تواجه الموضوع ، وفى هذه الأنا ينضج الوعى بعد أن جال هذه الجولة من اليقين الحسى عبر الإدراك إلى الفهم . وقد اتضح لنا فى مرحلة الفهم أن الأمر أولا وآخراً مرجعه إلى « الأنا » ، وأن التقاء الذات والموضوع على أكمل وجه إنما يكون فى الوعى من حيث هو . أن الأشياء التى ميزها لنا اليقين الحسى والإدراك والفهم تلوح لنا وكأنها انعكاس لفكرنا خارج الذات . فالمراحل التى قطعناها من أجل المعرفة يمكن اعتبارها مراحل من أجل الوعى بالذات ، وليس فى استطاعتنا أن نعزل مرحلة منها عن سائرها .

والأنا هى هى لا تتغير ولا تتحول فى أية مرحلة من المراحل التى قطعناها . هى ذلك المحور الأصيل الذى يدور حوله كل نشاط ، هى تلك النقطة الارتكازية التى يناط بها تحقيق الوحدة والشمول . والإنسان من حيث هو كائن حى فرد فهو خلاصة موجزة للحياة التى تنبض فى الكون . وهو منفصل عن الحياة فى الظاهر متحد بها فى الأعماق فى آن واحد . والحياة لامتناهية ليس فى وسعنا أن نحيط بها بالفكر ، ولو كنا أحطنا بها فعلا إحاطة كاملة لكان فى هذا فناؤنا . فان عدم إحاطتنا بهذا الكل اللامتناهى هى التى تحفزنا دائماً إلى التأمل الخصب .

إن المعرفة هى ذلك النشاط الدؤوب المتصل الذى يبذله الوعى دائماً أبداً من أجل الإحاطة بالحقيقة . وهنا فى ذروة الميتافيزيقا الهيجلية نجد كل شىء بين يدى الفكر . فالوعى هو منبع النشاط الفكرى المتجدد ، والحقيقة هى ذلك الكل اللامتناهى الذى نسعى دواماً للإحاطة به ، هى الحياة التى تترامى أطرافها وتفلت من كل تحديد .

٨ ــ التطور الحضارى

وينطلق « هيجل » من مجال المعرفة إلى مجال المجتمع الإنسانى ، فيبين لنا كيف أن الفكرة تحقق ذاتها فى ميدان المجتمع الإنسانى بطريقة أكمل من تحققها فى الميدان الطبيعى . ويتم لها ذلك خلال الاتحاد الوثيق بين الفكر فى نشاطه الدؤوب وبين الواقع ، ومسلمته الأولى هنا هى أن العقل يحكم العالم ويحدد تطوره .

ويرد « هيجل » التاريخ إلى تطور الفكرة المطلقة ، ويستخلص من جماع الأحداث التاريخية العوامل الجوهرية التى تنم عن الخطوات التى يقطعها الفكر . ولا يعدو مجرى التاريخ أن يكون انعكاساً لحركة الفكر . وما دام « هيجل » قد رد التطور الحضارى إلى تطور الفكر فقد حكم التاريخ بأحكام المنطق ، أى منطق المتناقضات كما وضحنا ذلك من قبل . ومن ثم تغدو نظرته للتطور الحضارى ذات طابع أولى استنباطى ولا يكون التاريخ مجرد وصف للأحداث . ويحتفظ

« هيجل » من بين زحمة الوقائع العديدة ، وحشد الأحداث المتعاقبة بما يعبر فى لحظة عن مرحلة من مراحل حركة الفكر . فالتتابع الواقعى للأحداث أمر لاحق لارتباطها المنطقى ، ونظام الأحداث فى الزمان مرهون بنظامها فى التسلسل المنطقى . فى كنف هذه الصورة يستنبط « هيجل » الخطوط العامة للتطور الحضارى .

وفكرة « هيجل » عن التاريخ من حيث هو تطور منطقى مؤسسة على فكرته عن التقدم ، وهى فكرة عامة شائعة فى الفلسفة . وهذه الفكرة عنده هى التعبير الايديولوجى عن نشأة البورجوازية ، وهى تبرر امتلاكها للسلطة كأمر مقرر فى سياق التاريخ . وعلى هذا يشيد « هيجل » بجهاد البورجوازية ، وهى ليست بورجوازية ثورية كالبورجوازية الفرنسية فى القرن الثامن عشر . ومن هنا نرى أن فكرة « هيجل » عن التقدم محصورة فى نطاق حرصه على تبرير الواقع القائم ، وقوله إن تاريخ العالم هو الحكم الفيصل . فمعنى هذا أن مراحل التطور التاريخى تبرر أهمية البورجوازية ، ومعناه أيضاً أنه ما دام العقل مرتبطاً بالواقع وما دام محقق ذاته دائماً فيه ، فعلى الفيلسوف أن يحصر جهده فى تسجيل عمل العقل والكشف عن مقاصده دون أن يلوذ بالتأمل فى المستقبل[1].

ويتحقق التقدم فى التاريخ بمبدأ أول أو ذات عليا هى الفكر المطلق الذى يصبح على مراحل على بينة بجوهره فى العالم ، أعنى الحرية . هذا الوعى بالجوهر ينعكس على صفحة تطور الإنسانية ، التى تنطلق بدورها تدريجاً نحو الوعى بالحرية . وتتحقق الحرية فى سياق الفترات العظيمة فى ثنايا التاريخ ، فالحرية تصبغ الحضارة الإنسانية بصبغتها النوعية وتطبعها بطابعها الخاص : فالإنسان يختلف عن الموجودات الأخرى من جماد ونبات وحيوان ، وهى الموجودات التى تتأثر تأثراً سلبياً أعنى ببيئتها . إن الإنسان موجود مفكر وهو من حيث هو كذلك ذات فعالة لها نشاطها الحر . وهذا النشاط الحر هو الذى يطبع التاريخ الإنسانى بطابعه .

وحين مزج « هيجل » تطور التاريخ بتطور الفكر جعل للتطور التاريخى ضرورة منطقية ، فغدت مراحل التطور الإنسانى معادلة لمراحل التطور الفكرى . وقد طرأت فكرة تطور الإنسانية على مراحل من قبل « هيجل » « لكانط » و « هردر »[1] ولكنهما كانا ينظران إلى كل مرحلة على حدة وبذلك كانت نظرتهما شبه ثابتة ، بينما حاول « هيجل » أن يدرس التطور التاريخى لا فى مراحله العديدة ليبين الطابع الجوهرى لهذه المراحل فحسب ، بل كان حريصاً أيضاً على أن يتعمق حركته ليبين العوامل العقلية التى تحدد الانتقال الجدلى من مرحلة إلى أخرى ..

---

(١) يلاحظ أن التناقض الأساسى فى صميم فلسفة « هيجل » التاريخية هو التناقض بين الحركة الجدلية اللامتناهية للفكر التى تحدد الطراز التاريخى ، وانقطاع هذه الحركة حين يحصر هيجل نظرته فى تبرير ما هو قائم بالفعل ، كما هو الشأن فى دفاعه عن الدولة البروسية حيث يختصها بقيمة مطلقة .

(١) ينظر « هردر » للطبيعة نظرة غائية ، فقد حددت كل مرحلة من مراحل التطور ، لتمهد الطريق للمرحلة التى تليها . بيد أن تدخل الإنسان يمضى بهذه المراحل سراعاً ويصل بالتطور إلى قمته ، ذلك لأن الإنسان كائن عاقل أخلاق . فالقوى الفكرية الروحية هى التى يناط بها التعجيل بالتطور وتحقيق التقدم .

ويصنف « كانط » التاريخ صنفين : تاريخاً خاصاً وهو الذى يعنى بتفاصيل الأحداث ، وتاريخاً عاماً يشكل التصور العقلى العام الشامل لسير الإنسانية . ومن خلال هذا التصور ينفذ العقل إلى أعماق الأحداث ، ويستشف مضامينها الكامنة .

راجع فى هذا ص ٨٩ — ٨٨ — ١٠٤ من :
R.G. Collingwood : The Idea of History, Oxford, 1056.

فى هذا التطور يختص « هيجل » الأفراد بالأهمية بقدر ما يكون هؤلاء الأفراد أدوات لتحقيق أغراض أسمى ، وبقدر ما تتمثل فيهم معالم حقبة من حقب الفكر المطلق . إن دور أعاظم الرجال من أمثال الأسكندر وقيصر ونابليون ، هو فى أنهم يعبرون تعبيراً لاشعورياً عن روح العالم . فهم إذ يقوضون النظام القائم يعملون على تشييد نظام جديد ، فيشكلون بهذا حلقات فى سلسلة التطور ، وبفضل هذه الانتفاضات والانقلابات يتم التقدم .

وتستبان معالم هذا التقدم فى مجموعة من الشعوب التاريخية العظيمة ، كل شعب منها يتولى فى لحظة من اللحظات التعبير عن روح العالم . واللحظة التى يحقق فيها شعب عظيم مهمته هى أيضاً لحظة اندحاره وتدهوره . ذلك لأنها تدع المجال لنقيضه ، أعنى مرحلة جديدة فى تطور روح العالم ، ويقع على عاتق شعب آخر مهمة تحقيق هذه المرحلة .

وفى العالم الشرقى ، وهو أول مرحلة من مراحل تحرير الفكر ، حيث نهض الجنس البشرى من الوحشية والبربرية ومضى نحو التعقل ، نلاحظ أن الحرية تتمثل فى إرادة الطاغية فهو وحده الحر . وفى العالم اليونانى الرومانى حيث ارتقى الفكر إلى مرتبة أسمى من الوعى الذاتى نجد أن الحرية تتمثل فى الأرستقراطية ، فهى وحدها الحرة . أما العالم الألمانى الذى انبثت فيه المسيحية فقد وصل إلى تمام وعيه بذاته ، فتحققت الحرية للجنس البشرى كله .

ويتمثل تطور الحرية فى التاريخ فى تطور أشكال الدولة . فالدولة تحقيق لروح العالم ، وروح العالم هو الذات الفعالة والعامل الحاسم فى التاريخ . و « هيجل » يرى أن التاريخ لا يخرج عن نطاق الدولة ، فالصور الاجتماعية السابقة عليها لا تعدو أن تكون وحشية وبربرية تنتمى بالأحرى إلى حياة الحيوان حيث يغيب الفكر . فالتاريخ يبدأ ببداية الدولة ، وتبرز الدولة للوجود حين ينظم الأفراد علاقاتهم تنظيما عقلياً .

ويتقرر تطور الدول بصراع متصل بين العقل وبين الطابع اللاعقلى الذى يسود فى فترة ما النظام السياسى لمجتمع من المجتمعات . ويفضى هذا الصراع إلى انهيار الشكل القائم للدولة ، وقيام شكل أسمى . ويرى « هيجل » أن الهدف الأسمى للتطور يتمثل فى الدولة البروسية ، فهى نبت العقل ، وهى تجمع فى كل متكامل بين إرادة الأفراد والإرادة العامة ، فتتحد بذلك الحرية والسلطة . ويرضى الناس على أن يكون المبدأ الأعلى للمجتمع لاحقاً للقانون . لقد تأسست هذه الدولة على احترام القانون ورعاية النظام ، وهى بعيدة عن السلطة العسفية ، وعن الديمقراطية الثورية على حد سواء ، فهذه الدولة هى أكمل تحقيق لروح العالم .

٩ — الأخلاقية الموضوعية (القانون والدولة)

ويرى « هيجل » أن القانون يعبر عن الإرادة العاقلة وهو يحقق ذاته تدريجياً كحرية . ويطرح « هيجل » جانباً وجهة النظر العقلية التى تعتبر القانون أمراً مطلقاً خارجاً عن دائرة التاريخ ، ومستمداً من مبادئ عامة خالدة تنطبق على جميع المجتمعات وتحكم التطور التاريخى . ذلك أن المذاهب العقلية قد تمادت فى تصور المجتمع تصوراً عقلياً بحتاً ، وفى النظر إلى الإنسان باعتباره فرداً لا من حيث كونه عنصراً اجتماعياً . ويترتب على ذلك حتما ربط القانون فى عجلة رغبات الأفراد وحاجياتهم ، بغض النظر عن الضرورات العليا للمجتمع والدولة .

ويسلم « هيجل » مع أنصار الرومانسية (وروسو فى مقدمتهم) بضرورة ارتباط القانون بالواقع الاجتماعى واتصاله بالتطور الحضارى ، وأن يعد الفرد نفسه للانخراط فى سلك الجماعة بحيث يغدو تابعاً لها . ولكنه يأبى أن يكون القانون مستمداً من العادات والعرف الجاري ، كما يستنكر أن يكون فى تبعية الفرد للجماعة محض خضوع سلبى لسلطات الماضى وأنظمته .

إن خضوع الفرد خضوعاً تاماً كلياً لسلطة الدولة المطلقة هو المبدأ الأساسى لفلسفة القانون الهيجلية . ويتم انخراط الفرد فى سلك الجماعة فى دولة مثالية تختلف عن الدولة القائمة فى أنها ليست مرآة للمجتمع وليست أداة له ، هى بالأحرى نقيض له ، وهى تمثل فى مواجهته المصلحة العامة . والدولة هى الهدف النهائى للقانون . ويمثل تطور القانون ، شأنه شأن تطور التاريخ عملية مطردة من أجل صياغة الواقع صياغة عقلية من ثنايا تحقيق الحرية . وليست الحرية تعبيراً عن الإرادة الفردية ، وإنما هى رضى الفرد أن يكون تابعاً للمبادئ العامة للأخلاق الموضوعية ، والدولة هى المعبر الأكمل عن هذه الأخلاق الموضوعية .

وتصور الحرية مرتبط هنا بتصور الملكية . فمع أن الملكية تنطوى على إهدار المساواة بين المواطنين إلا أنها تكفل تحقيق المصلحة العامة . فاذا كانت العقود تفرض على الناس التزامات تجعلهم يقرون بملكية غيرهم من الناس ، فان هذه العقود تتخطى مجال المنافع الفردية وتفضى إلى قيام صورة جديدة من صور الأخلاقية ، هى الأخلاقية الموضوعية ، فتنشأ مرحلة أسمى من مراحل القانون ، وتتشخص هذه الأخلاقية الموضوعية فى الأسرة والمجتمع والدولة .

ولا يأتى تطور الأخلاقية الموضوعية نتيجة للتطور الطبيعى للجنس البشرى ، بل يحدده تطور الفكر ، كما هو الشأن فى الطبيعة وفى التاريخ . فبعد أن يخضع الفرد للأسرة والمجتمع ، وهما شكلان لم يكتملا بعد ، يتحرر منهما ويجد التعبير الكامل عن ذاته فى الدولة ، وحينئذ يتم له الوعى بذاته .

وكما ربط « هيجل » فى فلسفة التاريخ بين تطور تصور الحرية وتعاقب فترات التاريخ العظمى ، نراه يربط فى فلسفة القانون بين تطور الأخلاقية الموضوعية وتطور الاقتصاد السياسى . فالاقتصاد السياسى يقتصر دوره على تزويدنا بالمواد التى نستعين بها فى بنائنا التأملى الذى يهدف إلى تبرير قيام الدول على أساس من الأخلاق والقانون . والأسرة والمجتمع والدولة هى المراحل الثلاث المتعاقبة التى ينهض فيها الفرد من الأخلاقية الذاتية إلى الأخلاقية الموضوعية . وتتواءم الأهداف التى يحققها الفرد فى الأخلاقية الموضوعية مع حاجات الجماعة وأهدافها .

إن الإنسان لم يكن أبداً فرداً منعزلا ، فهو يعيش مع أقرانه ويعتمد عليهم ، كما يعتمدون عليه . وعلى ذلك فلا معنى للنظر إليه معزولا عن مجموعة النظم التى تشبع حاجاته ، والتى هى فى ذاتها تعبير عن الفكر فى العالم . وأقدم هذه النظم التى يكشف عنها التاريخ ، هو الأسرة . فالأسرة ترضى مطالب الإنسان الحسية وتحميه وترعاه بطريقة بدائية . والأسرة وحدة ، تنظر إليها بعض المجتمعات ، كالمجتمع الصينى مثلا ، على أنها أشد واقعية من الأفراد الذين يؤلفونها . إن الأسرة وحدة تنطوى على فكرة أساسية هى ذلك الحب المتبادل ، ومن هذه الوحدة يبدأ « هيجل » تحليله للدولة .

والأسرة أعجز من أن تحقق للإنسان ، اشباعاً

ملائماً لمطالبه . وكلما نما الأطفال وترعرعوا تركوا دائرة الأسرة إلى دائرة أوسع . هذه الدائرة هي دائرة المجتمع . وهذا المجتمع هو النقيض الذى يواجه الموضوع الأصلى أى الأسرة . ويختلف المجتمع عن الأسرة التى ينظر إليها أفرادها على أنها أشد واقعية منهم ، إذ هو بمثابة مضيف يستضيف أفراداً مستقلين تربط بينهم روابط المنفعة الذاتية والالتزامات الاجتماعية . وبينما طابع الأسرة الأساسى المحبة ، نجد طابع المجتمع التنافس .

وفى المجتمع تنشأ التجارة وتنهض الصناعة لارضاء حاجات الناس . وفى المجتمع ينتج الفرد لارضاء حاجاته وحاجات أسرته ، ويخدم فى نفس الوقت أقرانه . وبذلك يكون للمجتمع معنى عقلى ومغزى كلى . وتسن فى هذا المجتمع القوانين وان لم تكن بالضرورة عادلة ، ويقوم جهاز الشرطة بحفظ الأمن ويكتسى المجتمع بذلك برداء الدولة . وباطراد نموه تنتشر الشركات والمؤسسات فيتعلم الناس ألا يفكروا فى مصالحهم بقدر ما يفكرون فى مصالح الكل الذى ينتمون إليه . فهذه المنظمات لا تثير الغريزة الاجتماعية الأصلية أعنى غريزة التنافس ، بل تنمى غريزة الدولة وهى غريزة التعاون . هنا يواجه الموضوع (الأسرة) نقيضه (المجتمع) ، ويتمخض عن هذا تأليف بين النقيضين يضم خير ما فى كل منهما . وهذا التأليف لا يذيب الأسرة أو المجتمع وإنما يضفى عليهما التناغم والوحدة . هذا التأليف هو الدولة . فالدولة بهذا كائن أسمى يحقق رفاهية الأفراد وحريتهم ، ويربط مصالح الأسرة والمجتمع بأهداف عامة كلية شاملة . وليس معنى هذا طمس ذاتية كل من الأسرة والمجتمع ، فان التناقض قائم فى الأعماق ، والتناقض هو مناط الحيوية فى الحياة الإنسانية .

وللدولة خصائص جوهرية . فالدولة إلهية ، فهى أسمى صورة لتحقق الفكر فى تقدمه فى ثنايا العصور . أو بعبارة أخرى هى تعبير عن روح العالم . إن الدولة هى الفكرة الإلهية فى الأرض ، إنها بصمة الله على وجه الدنيا . فالدولة لا تنشأ عن عقد — كما ذهب إلى ذلك روسو — وإنما هى غاية فى ذاتها ، ولما كانت أسمى تعبير عن روح العالم ، فلا يمكن أن يتم تطور روحى فكرى خارج نطاقها ، كما لا يمكن أن يتم تطور طبيعى خارج نطاق الإنسان .

والفرد قادر على أن يعمل عملا أنانياً دون ما تفكير فى الغير ، وتمتثد يتبع غرائزه كالحيوان . حين يسلك هذا المسلك يخرج عن دائرة الارتباط بالفكر ، فالفكر فيه نائم ، ولذلك يغدو عبداً للخطأ ومطية للرغبة . ولكنه حين يسعى للتوافق مع الفكر يعبر عن إرادته ، وبقدر نجاحه فى ذلك يكون فهمه لغايات الفكر البعيدة ، وبقدر تحقيقه لالتزامات الفكر السليمة يغدو حراً . فحرية الفرد ليست اختياراً مجرداً بل هى إرادة ما هو معقول ، ما يتسق مع الفكر . والدولة هى خير مرشد للفرد فهى التى تبين له أن إرادته تلزمه بأن يتبع العقل .

ثالثاً — نصوص مختارة من «ظاهريات الفكر[1]»

فى الادراك : « إننى أدرك الشىء كواحد ، وعلى أن أجعل طابع « الواحد » ثابتاً له . وإذا حدث أثناء الادراك شىء مناقض لهذا لوجب على أن أفسره على أنه منتم لتفكيرى . والآن ، ثمة كيفيات متنوعة قائمة فى

---

(١) النصوص مأخوذة من ترجمة « بايلى » الانجليزية ، وترجمة « هيبوليت » الفرنسية :
The Phenomenology of Mind, translated by J.B. Baillie, London, 1931.
La Phénoménologie de l'Eprit, traduction de Jean Hyppolite 2 vols., Paris, 1931-1941.

الادراك تبدو لى كيفيات للشيء ولكن الشيء « واحد » ونحن نكون فى أنفسنا على بينة بأن هذه الكيفيات تعدد ، وأن الشيء لم يعد وحدة . فهذا الشيء هو فى الواقع أبيض فى نظرنا ، وله مذاق فى لساننا ، ومكعب فى لمسنا ، وهكذا . فتعدد هذه الجوانب لا يأتى من الشيء ولكن منا ، ونجد أن هذه الكيفيات كلا منها منفصل عن الآخر ، ذلك لأن الأعضاء التى تأتى بها متميزة فى ذاتها ، فالعين متميزة عن اللسان وهكذا . وبالتالى فنحن بمثابة الوسيط الكلى ، تكون عنده هذه العناصر منفصلة بعضها عن البعض موجود كل منها بذاته . ومن ثم فمن حيث اعتبارنا لأنفسنا كوسيط تنتمى فيه الكيفيات إلى تفكيرنا ، نحتفظ بتجانس الشيء وحقيقته « كواحد » و نحافظ عليه » .

(ص ١٦٩ — ١٧٠ ترجمة بايلى — ص ١٠٠ جـ ١ ترجمة هيبوليت) .

العقل الملاحظ : « إن العقل كما ينبثق مباشرة فى شكل وعى يقينى بكونه الحقيقة كلها ، يتخذ الحقيقة فى معنى الوجود المباشر ، وكذلك يأخذ وحدة الأنا مع الوجود الموضوعى ، بمعنى الوحدة المباشرة ، وحدة لم يفصل العقل فيها بعد — ثم يوحد ثانية — لحظات الوجود والأنا ، أو بعبارة أخرى الوحدة التى لم يصل العقل بعد لفهمها . فالعقل من ثم حين يظهر كوعى ملاحظ يستدير إلى الأشياء بفكرة أنه يأخذها كأشياء حسية مقابلة للأنا . ولكن عمله الفعلى يناقض هذه الفكرة . ذلك لأنه يعرف الأشياء ، فهو يحول طابعها الحسى إلى تصورات . أعنى إلى نوع من الوجود هو فى ذات الوقت أنا ، فهو يحول الفكر إلى فكر موجود ، أو الموجود إلى موجود مكون تكويناً فكرياً ، ويؤكد بذلك أن للأشياء حقيقة من حيث كونها مجرد تصورات » .

(ص ٢٨٢ ترجمة بايلى — ص ٢٠٥ جـ ١ ترجمة هيبوليت) .

العقل المقنن : « . . . وثمة أمر آخر مشهور مفاده : « أحب لجارك ما تحب لنفسك » وهو موجه إلى أى فرد فى علاقته بفرد آخر ، وهو يؤكد هذا كقانون يجرى بين كل فرد وآخر ، أعنى علاقة أو شعوراً . إن الحب الفعال يستهدف محو الشر عن شخص واتيان الخير له . ولكى نفعل ذلك علينا أن نميز ما هو الشر وما هو الخير المناسب لمواجهة هذا الشر ، وهم تتألف بوجه عام سعادة الفرد . فينبغى أن نحبه بذكاء ، فالحب الغبى يجلب له السوء ، ربما أكثر مما تجلب له الكراهية . إن الفعل الطيب الحقيقى ، فى أغنى وأهم شكل له يتمثل فى العمل الكلى الذى تنهض به الدولة . وهو عمل لو قورن بعمل الفرد الجزئى لبدا هذا إلى جانبه عملا تافها لا يكاد يستحق الحديث عنه .

« إن الجوهر الأخلاقى الصميم ليس له مضمون فعلى فى ذاته ، وإنما هو فحسب مقياس لتقرير ما إذا كان مضمون ما قادراً على أن يكون قانوناً أو لا . . . : ما إذا لم يكن المضمون يناقض ذاته . فالعقل كمقنن لا يعدو كونه معياراً ، فبدلا من أن يضع القوانين ينهض بفحص ما هو موضوع بالفعل » .

(ص ٤٤٣ — ٤٤ ترجمة بايلى — ص ٣٤٦ — ٤٨ جـ ١ ترجمة هيبوليت) .

العدالة : « إن الكل هو توازن ثابت لجميع الأجزاء وكل جزء هو فكر فى لبه ، فكر لا يبحث عن إشباع فيما وراء ذاته ، ولكن لديه الإشباع من ذاته من حيث كونه فى حالة توازن مع الكل . هذا التوازن لا يمكن أن يعيش إلا إذا انخرطت فيه عدم المساواة ، فيختل وبالعدالة يعود سيرته الأولى . فالعدالة ليست مبدأ دخيلا ، وهى ليست كذلك عملا مشيناً يتمثل فى تبادل الحقد والغدر والجحود بطريقة غير معقولة تخضع

للاعتباط والصدفة ، تطبق القانون بنوع من الارتباط غير المعقول ، دون أية فكرة ضابطة أو فعل ضابط باقتراف الذنب أو اسقاطه ، دون أى وعى بما ينطوى عليه ذلك . فعلى العكس من هذا ، وجود العدالة فى القانون الإنسانى معناه العودة إلى الكل ، إلى الحياة الكلية للمجتمع بجمع شمل العناصر التى تبددت بعيداً عن توازن وتناغم الكل . . . بهذه الطريقة تكون العدالة هى الإرادة الواعية بذاتها للكل .

(ص ٤٨٠ ترجمة بايلى — ص ٢٨ جـ ٢ ترجمة هيبوليت) .

الفرد والدولة : « الذهن الواعى بذاته ، لا شك يجد فى سلطة الدولة حقيقته العارية البسيطة ، وبقاءه . ولكنه لا يجد فيها فرديته من حيث هى كذلك ، فهو يجد وجوده الجوهرى ، ولكنه لا يجد فيها ما يكون عليه لذاته . فهو يجد أن الفعل من حيث هو فعل فردى ينبذ بالأحرى ويطرح جانباً ويستعاض عنه بالطاعة » .

(ص ٥٢٢ ترجمة بايلى — ص ٦٢ — ٦٣ جـ ٢ ترجمة هيبوليت) .

« والنمط النبيل للوعى يجد ذاته إذن فى ارتباطه بسلطة الدولة ، بمعنى أن هذه السلطة ليست ذاته بل هى قبل كل شىء جوهر كلى ، يجد فيها الذهن تحقيقاً لوجوده الجوهرى ، ويكون على وعى بغرضها ومضمونها المطلق . وإذ يرتبط الوعى ارتباطاً إيجابياً بهذا الجوهر ، فإنه يقف موقفاً سلبياً من أغراضه الخاصة ومن مضمونه الخاص ووجوده الفردى ، ويعمد إلى طمسها . هذا النمط من الوعى هو بطولة العمل ، هو الفضيلة التى تضحى بالوجود الفردى من أجل الكلى ، وتفسح من ثم لهذا الكلى فى الوجود » .

(٥٢٦ ترجمة بايلى ٦٦ جـ ٢ ترجمة هيبوليت) .

ديوان شعر كاتوللوس

بقلم
الدكتور احمد عبد الرحيم ابو زيد

كانت شهرة كاتوللوس الشاعر الرومانى عظيمة بين معاصريه فى القرن الأول قبل الميلاد واستمرت مع الأجيال اللاحقة . لقد كان شاعراً غنائيا يفوق أى كاتب قديم . وذلك لما امتازت به أشعاره من التعابير السلسة ذات اللغة الموسيقية ومن ابرازه لشعوره الشخصى ولا سيما تجاه سيدة ألهبت عواطفه ودفعت حبه إلى مرتبة تقرب من العبادة . ولم يعبر أى شاعر رومانى آخر تعبيراً مباشراً عن الطبيعة والحياة الإنسانية بصدق مثلما عبر كاتوللوس عن حبه الأول أو عن سعادته وآلامه . إنه قدم لنا تجاربه وعواطفه الخالية من الزخرف فى صورة صادقة وعبارات حية . وتحمل قصائده طابع السهولة والطرافة والوضوح والتدفق الطبيعى وهو يضاهى بهذه الصفات الشعراء الغنائيين العظام فى بلاد اليونان ويفوق فى الوقت نفسه جميع من سبقه ومن خلفه من الرومان .

وهناك من يشبهه بالشاعر الاسكتلندى « روبرت بيرنز » وذلك لاتفاقهما فى عواطفهما الجميلة الرقيقة وفى طبيعتهما المتحركة وفى قدرتهما العظيمة على الحب والهجاء وفى مسراتهما وآلامهما وفى اخلاصهما الصادق وثباتهما فى الحياة وملاحظتهما الدقيقة ونظرتهما إلى العالم المحيط بهما وفى قوة شعورهما وتعبيرهما البسيط الهادف وحبهما للأشياء الجميلة فى الطبيعة ؛ تلك الأشياء التى كانا ينفعلان بها .

ويضعه بعض الأدباء فى مصاف الشعراء من أمثال « دى موسيه » و « كيتس » ولسلاسة شعره وتدفقه وضعه « سوينبرن Swinburne » إلى جانب أعظم الشعراء الغنائيين ماعدا « سافو » و « شيلى » من بين الذين يعرفهم « سوينبرن » . وعندما علق على اشعاره « إيليس Ellis » و « منرو Munro » اللذان عكفا على دراسة كاتوللوس ، نظرا إليه كشاعر فى مرتبة « سافو » و « الكايوس » إن كاتوللوس نفسه تنبأ بالخلود لشعره . ويظهر هذا التنبؤ من وعده لأصدقائه بمديح خالد ، ولأعدائه بخزى على مر الأيام : وقد تحقق هذا التنبؤ .

لقد أخذ كثير من أدباء العالم بشعر كاتوللوس فترجموا أجمل أشعاره أو حاكوها ويكفى أن نذكر

بعضهم وهم من أدباء الإنجليز : « بوب» Pope و « كولى » Cowley و « والسن » Walsh و « أولدهام » Ooldham و « بن جونسون » Ben Jonson وغيرهم . وكان « هريك » من أهم شعراء الإنجليز المعجبين بكاتوللوس ، فقد كتب « هريك » على غرار كاتوللوس مقطوعات غنائية قصيرة ، كما كتب عدة أغانى للزواج (epithalamia) وأهاجى كثيرة ومرثية عن موت أخيه . ولأوجه الشبه بينه وبين كاتوللوس أطلق بعض النقاد عليه «كاتوللوس الانجليز» English Catullus . وهناك شبه بين الشاعرين فى الموضوعات والأسلوب ، سوى أن شعور كاتوللوس يبلغ ذروته فى الانفعالات الصادقة بالحب والكراهية تلك الانفعالات التى تتدفق من قلبه . أما مشاعر هريك فهى نتيجة لتجارب بارعة من التخيل استوحى شخصياتها من نسج اخياله .

ولد « كايوس ڤاليريوس كاتوللوس » C. Valerius Catullus حوالى سنة ٨٤ قم . فى بلدة « ڤيرونا » بشمال إيطاليا . وكان والده من الرجال المعدودين ويمتلك إقطاعية ومنزلا ريفياً فى شبه جزيرة « سيرميو » حيث بحيرة « جاردا » التى كانت تذهب إليها أسرته فى الصيف . ومن المحتمل أن كاتوللوس كان يقضى الصيف والخريف بها بينما كان يقضى الشتاء والربيع فى موطنه « ڤيرونا » ومن المحتمل أيضاً أنه تلقى بها علومه فى البلاغة التى كان يهتم بها الرومان والتى كانت تكوّن جزءاً هاماً فى التعليم عندهم ، ومن الجائز أنه أضاف إلى هذه الدراسات تعاليم « ڤاليريوس كاتو » وقد ذكر المؤرخ « سويتونيوس » أن « كاتو » كان يحاضر أبناء الأثرياء فى الشعر بالقرب من « ڤيرونا » . ويعتبر « كاتو » أول من عرّف الرومان بشعراء الإسكندرية وكان له تلاميذه وتكونت على يديه مدرسة من الشعراء الشبان . وأصبح كاتوللوس بمساعدة أستاذه « كاتو » على علم بشعراء اليونان من جميع العصور منذ هوميروس حتى شاعر الإسكندرية « كاليماخوس » .

وكما كانت « ڤيرونا » ميداناً لتعاليمه كانت أيضاً مسرحاً لملذاته ، ذلك أن شاعراً غضاً ذا أب ثرى مثل كاتوللوس لابد أن تفتنه مظاهر الحياة البهيجة فى هذه المدينة التى خلعت عليها الطبيعة محاسنها إذتحيط بها الجبال التى تغطيها الثلوج فى الشتاء وتكسوها الكروم الخضراء فى الصيف ، ويحيط بها النهر فى شكل ثلثى دائرة كما تجملها بحيرة « جاردا » القريبة منها والتى تعتبر من أجمل بحيرات إيطاليا . ومما لاشك فيه أنها كانت قديماً — كما هى الآن — محاطة بمروج خضر تنمو فيها الأعناب وأشجار الزيتون وغيرها . ولا غرابة فى أن يلهم مثل هذا الجمال شاعرية شاب مثل كاتوللوس . ولاشك أن مثل هذا الشاب الغض الذى ينتمى إلى أسرة ثرية عرضة للانغماس فى اللهو والملذات. وترسم لنا مقطوعاته الشعرية (٣٢ ، ٤١ ، ٦٧ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١١١) صورة عن حياته فى ڤيرونا ومنها نجد أنه كان له أصدقاء من شباب ڤيرونا يشاركونه حياته العابثة ، وهو يسجل فى هذه المقطوعات غرامياته مع النساء المتزوجات والعاهرات فى بلدته . وبذلك يخبرنا — من خلال أشعاره — أنه بدأ حياته شاعراً غزلاً ورجلا محباً للملذات فى أيام شبابه الأولى وقد شجعته الحالة التى وصلت إليها المرأة فى عصره — كما شجعت غيره من الشبان — على حياة العبث واللهو . ذلك أن الحالة السياسية والاجتماعية قد انهارت تدريجياً منذ نهاية الحرب البونية بين روما وقرطاجنة . فقد ساء

سلوك حكام الرومان الذين بسطوا سلطانهم على أمم كثيرة وأصبحوا قادرين على حكم أنفسهم مما أدى إلى نشوب ثورات وحروب أهلية متتابعة استمرت قرابة خمسة أجيال وتركت روما فى حالة سيئة سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية . كذلك تحطمت الأسس المتينة التى كانت تقوم عليها الأسرة الرومانية فى العصور القديمة ، فابتعد أفرادها عن البساطة والأخلاق القويمة التى كان يتحلى بها الرومان . وتمتد جذور هذا التحول فى الواقع إلى ما قبل عهد قيصر ، ففى الفترة بين موت « جراكوس » (١٢٣ ق . م) وموت سلا (٧٨ ق . م) تحررت الزوجة والابنة من رقابة الزوج والوالدين ، ويدلنا على ذلك استنكار بعضهم لهذه الفوضى ، حتى قال أحد النقاد فى مجلس الشيوخ الرومانى : « إن النساء سوف يجعلن من أنفسهن سادة لنا » . لقد أصبح لهن من الحرية ما يفوق ما كان للرجال ؛ بل كان لهن من البذاءة ما يخجل منه الرجال أنفسهم . والأدب اللاتينى — خلال السنين الأخيرة من الجمهورية وأوائل عصر الإمبراطورية — ملىء بالأمثلة على تلك الإباحية ، وهاك — على سبيل المثال — ما يصف به المؤرخ « ساللوست » السيدة « سمبرونيا » والدة « ديكيموس بروتس » ، والتى كان لها ضلع فى مؤامرة « كاتيلينا » ! إذ يقول : « لقد حباها الحظ الجمال والأصل العريق ، وكانت قريرة العين بزوجها وأطفالها ، ولها إلمام بالآداب اليونانية والرومانية ، وكانت كذلك مدربة على الرياضة والرقص بما يتجاوز ما تتطلبه المرأة النبيلة ، وهى على معرفة بمعظم تلك الفنون التى تعرض وسائل التسلية . ولكن ليس للشرف أو العفة أية قيمة عندها ولم تكن تقيم وزناً للمال أو السمعة الطيبة . لقد أطلقت العنان لنزواتها ، حتى أنها كانت تبدأ فى مطارحة الرجال الغرام ولا تنتظرهم حتى يقوموا بالخطوة الأولى » وقريبٌ من هذا الذى تحدث به « ساللوست » عن « سمپرونيا » ما ذكره المؤرخ « تاكيتوس » عن ابنة « أوغسطوس » وحفيدته اللتين كانتا تدعى كل منهما « چوليا » . وكذلك ما ذكره الشاعر « چوڤيناليس » عن « ميساليناً » زوجة « كلاوديوس » ووصفه إياها بالتهتك والفجور وكيف أنها كانت تشبه العاهر .

ولقد كانت « لسبيا » عشيقة شاعرنا كاتوللوس واحدة من هؤلاء النسوة المتحررات . وكان اسمها هذا الموجود فى أشعار كاتوللوس رمزاً مستعاراً لشخصية « كلوديا » زوجة « ميتيللوس » الذى قام بدور هام فى هزيمة قوات « كاتيلينا » المسلحة وكافأه على ذلك شيشرون بمنحه حكم ولاية بلاد الغال "Gallia Cisalpina" وقد رحل « ميتيللوس » فى ربيع سنة ٦٢ ق . م مع زوجته إلى بلاد الغال لحكم الولاية . ومن المحتمل أنه خلال العام الذى كان فيه « ميتيللوس » حاكماً على هذه الولاية قابل كاتوللوس « كلوديا » فى ڤيرونا وبدأت قصة غرامهما التى يمكن تتبع مراحلها المختلفة فى مقطوعات كاتوللوس الذى كان حينئذ فى العشرين من عمره تقريباً . وربما كانت له تجارب عاطفية مع أخريات مثل « إيپسيثيلا » و « أوفيلينا » وغيرهما . ولكنه كان أكثر تعلقاً بلسبيا إذ استمرت علاقته بها مدة طويلة . ولم يكن حبه للمعشوقات الأخريات كحبه للسبيا عميقاً صادراً من أغوار نفسه . لقد كان لقاؤه لها فى « ڤيرونا » نقطة تحول فى حياته وكتاباته .

وفى سنة ٦١ ق . م تبع محبوبته إلى روما حيث الحياة الصاخبة التى تختلف عن الحياة فى ڤيرونا وانضم

إلى زمرة رجال الأدب من الشعراء الشبان تلك الزمرة التي كانت مكونة من شعراء صغار السن أتى معظمهم من شمال إيطاليا وجميعهم يدينون بالولاء لڤاليريوس كاتو . وكانوا معجبين بمدرسة الإسكندرية ونظروا إلى فنهم نظرة جدية وأنفقوا من وقتهم الكثير فى مناقشة المبادىء التى عليهم أن يتبعوها فى كتاباتهم . وكانت نتيجة حركتهم النقدية رفع الأدب اليونانى إلى مكانة سامية وإظهار ما كان عليه الشعر اللاتينى الأول من خشونة وطابع فج . وفى ذلك العصر ابتعد الشعراء عن التراجيديا وملاحم اليونان الطويلة واتجهوا إلى شعر الإسكندرية الذى كان أكثر سهولة وقلدوه . وكان شعر الاسكندرية يختلف فى شكله ومضمونه عن شعر العصر الهيلينى ، إذ كانت الإسكندرية العاصمة الأدبية للعالم اليونانى منذ سنة ٣٠٠ ق . م حتى سنة ١٤٥ ق . م تقريبا وكانت فى عصر البطالمة ميدانا لحركة أدبية واسعة تشع فى متحف الإسكندرية ومكتباتها ولم يقتف أدباؤها آثار هوميروس والعصر الأثينى بل طرقوا « الملحمة القصيرة » و « الأناشيد » و « الأليجية » (أشعار تظهر الحزن والأسى) و « الابيجرامة » (مقطوعات شعرية قصيرة لاذعة) و « الأساطير » وغيرها . وابتدأ الشعراء يعبرون عن مشاعرهم وظهرت روح رومانتيكية فى كتاباتهم .

ويظهر تأثير مدرسة الاسكندرية بوضوح فى شعر كاتوللوس الذى رأى أن لشعراء الاسكندرية الصدارة من ناحية الأسلوب كما يعترف كاتوللوس نفسه بفضل أدباء الإسكندرية إذ يذكر فى السطر الأول والثانى من مقطوعته (١١٦) أنه يرسل إلى « جيليوس » مقطوعة ليست من بنات أفكاره بل من شعر « كاليماخوس » الشاعر اليونانى وكما يظهر من مقطوعته الخامسة والستين أنه كان يكتب متمثلا أعمال « كاليماخوس » . ونحن نعلم كيف أن مقطوعة كاتوللوس « خصلة بيرونيكيس » (٦٦) وهى أربعة وتسعون بيتا ومعظمها ترجمة عن الشاعر كاليماخوس » ومن حسن الحظ أن عثرنا على عشرين بيتاً من مقطوعة « كاليماخوس » التى تحمل نفس العنوان وتدل على أمانة كاتوللوس فى ترجمتها . كما توجد لكاتوللوس مقطوعات أخرى تدل على بعض مظاهر شعر الإسكندرية كالملحمة الصغيرة الرابعة والستين والتى تدور حول « تيسيوس وأريادنى » . ولقد كانت الروح الرومانتيكية والفلسفية والترجمة الدقيقة ودراسة نظم الشعر وتقدير العبارة النادرة والبعد عن الأعمال المطولة والنفور من الشعر اللاتينى القديم — الأمر الواضح فى كتابات الشعراء الرومان فى ذلك الوقت — كانت جميعها من سمات مدرسة الاسكندرية.

لقد ارتفع كاتوللوس إلى مستوى الشعراء اليونان أكثر من أى شاعر آخر فى الإسكندرية بدراسته شعراء الإسكندرية واليونان فضلا عن أنه كان شاعرا مبتكرا كما سنوضح فيما بعد .

قضى كاتوللوس ثلاث سنين (٦١ — ٥٨ ق.م) فى روما وربما فى « باياى » Baial بإقليم كمبانيا أوفى مكان ماسار مكرسا جزءاً من وقته للشعر ولكن اهتمامه الأكبر كان بمحبوبتــه « لسبيا » ومخالطة أقرانه من الشبان أمثال « ڤاروس » و « فلاڤيوس » و « كاميروس » وعشيقاتهم . حدث فى سنة ٥٧ق . م أن قبل كاتوللوس وظيفة تحت حكم « ميميوس » فى « بيثينيا » بآسيا الصغرى وكان ميميوس يهوى الشعر وربما كان هذا هو سبب اختيار كاتوللوس . وكان كاتوللوس يأمل أن يجمع ثروة من هذه الوظيفة بعد أن أصبح فى حاجة إلى المال بسبب ما أنفقه على ملذاته . وبعد سنة من

عمله الرسمى عاد إلى وطنه كئيبا دون أن يحقق أمنيته من هذه الرحلة وقد عزى ذلك إلى مسلك «ميميوس» السيء . وأثناء تلك الرحلة زار قبر أخيه الذى توفى فجأة فى « ترواد » Troad ولا يعرف التاريخ الحقيقى لوفاته .

إن كاتوللوس كثيراً مايشير فى مقطوعاته إلى أخيه والأسى يملأ قلبه فقد أزعجته وفاته وسببت له حزناً عميقاً . إن ذهابه إلى « بيثينيا » ساعده على أن ينسى حبه للسبيا التى أخذت تغير من سلوكها معه ، ولو الى حين . وقد أوحى له الشرق بموضوعات جديدة إذ كان على اتصال بشعر الإسكندرية مما الهمه مقطوعته « أتيس » Attis التى كانت بعيدة عن الروح والحياة الرومانية واليونانية بل كان لها علاقة بأرض « فريجيا » وأماكن عبادة الإلهة « كوبيلى » Cybele وقد هيأت له أيضاً كتابة مقطوعته المشهورة « چيليوس وثيتيس » Peleus et Thetis فاستمد بعضاً من مادتها أثنـاء مروره بجزر اليونان . إذن فقد عاد كاتوللوس إلى وطنه فى ربيع سنة ٥٦ ق . م ، وقد وصف رحلة عودته فى قارب شراعى اشتراه خصيصاً لهذه الرحلة فى مقطوعته الرابعة . قضى كاتوللوس بعد عودته من رحلته ، السنتين الأخيرتين من حياته يتنقـل بين « سيرميو » Sirmio ، التى تقع على الشاطيء الجنوبى لبحيرة « جاردا » ، وبين « ڤيرونا » وكان يتردد على روما فى زيارات قصيرة :

جرى معظم الأدباء على تقسيم مقطوعات كاتوللوس إلى ثلاثة أقسام :

أولها : المقطوعات الأولى حتى المقطوعة الستين ، وهى مقطوعات قصيرة بعضها يحمل الطابع الغنائى أو العاطفى أو طابع المرح أو طابع السخرية والهجاء .

ثانيها : مقطوعات أربع أطول من المقطوعات السابقة ، اثنتان جعلهما من أناشيد الزواج ثم مقطوعة يعبر فيها عن عبادة « آتيس » Attis ثم ملحمة قصيرة عن قصة « پيليوس وثيتيس » .

وثالثها : المقطوعات التى تبدأ من الخامسة والستين وتنتهى بالمقطوعة السادسة عشرة بعد المائة ، وهى مقطوعات قصيرة ولها طابع الابيجرامة (الأهجيه) وهى متنوعة فى محتوياتها والروح التى كتبت بها مثل المقطوعات الستين الأولى . ونجد المقطوعات الخاصة بمحبوبته « لسبيا » فى ثنايا المجموعة الأولى والثالثة .

وقد كان ديوان كاتوللوس صورة صادقة لأفراحه وأتراحه التى واجهته فى حياته ، والمقطوعات التى يحتويها ذاتية ، ولا نستثنى منها إلا خمس مقطوعات أو ستا ، صور فيها حبه وكرهه ، سعادته وبؤسه ، وإعجابه واحتقاره :

وكان حبه للسبيا أعظم بواعث سعادته وحزنه وأظهر مقدرته الشعرية فى أوج قوتها . إن شعر كاتوللوس العاطفى كان السبب الرئيسى فى شهرته فقد عرف بأنه شاعر الغزل . وهو قد خاض غمار هذه التجربة العاطفية ولم يحك لنا فى شعره حب غيره فكان كلامه عن الحب نابعاً من أعماق نفسه . وقد تغنى كاتوللوس بلسبيا التى لم تكن سوى « كلوديا » Clodia إبنـة « أپيوس كلاوديوس » وأخت « پوبليوس كلوديوس » ، عدو شيشرون ، وزوجة « كوينتوس كايكيليوس ميتيللوس كيلر » . ويخبرنا الشـاعر « أوڤيديوس » أن المقصود من اسم « لسبيا » هو إخفاء الإسم الحقيقى(١) . وكذلك يذكر « أپوليوس »

(١) Ovid Trist. II. 427.

Apuleius (القرن الثانى بعد الميلاد) أن الاسم الحقيقى للسبيا هو « كلوديا »[1]. ويؤكد حقيقة كلامه ذكره فى نفس المكان محبوبات الشعراء الآخرين أمثال « تيبوللوس » و « پروپرتيوس » وغيرهما تحت أسماء مستعارة ، فيقول مثلا إن محبوبة « پروپرتيوس » وهى « كينثيا » كانت « هوستيا » ويشير كاتوللوس نفسه فى مقطوعته السابعة والسبعين التى كتبها فى سنة ٥٨ ق . م إلى « ماركوس كايليوس روفوس » الذى أصبح عشيق « كلوديا » فى أواخر سنة ٥٩ ق . م وبذلك سلب كاتوللوس أعز ما يملك وقد كان « روفوس » يعيش معها فى منزلها على تل البلاتينوس وقد اتهمت لسبيا أخيراً « روفوس » الذى دافع عنه شيشرون فى خطبته المعروفة « دفاعاً عن كايليو » Pro Caelio :
كما يتحدث كاتوللوس فى مقطوعته التاسعة والسبعين عن « لسبيوس » Lesbius رامزا بذلك إلى أخى « لسبيا » ويطلق عليه لقب « الجميل » Pulcher :
وهذه الملحة كثيراً ما يتندر بها شيشرون على اسم « كلوديوس » ويشير إلى علاقات العشق بين « كلوديا » وأخيها « كلوديوس » . وتقدم هذه الكلمات البرهان على صحة الرأى القائل بأن « لسبيا » هى « كلوديا » .
بعد أن تعرف كاتوللوس على لسبيا التى ملكت عليه شغاف قلبه اتخذ شعره صيغة جديدة . حقــاً إن كاتوللوس قد ذكر أسماء بعض من محبوباته فى قصائده مثل « هيپسيثيلا » وغيرها ولكن حبه لهن لم يكن متغلغلا فى أغوار نفسه وعلى العكس من ذلك عندما كان يتغزل فى لسبيا فان قلبه كان يهمس باسمها فى كل بيت . كان كاتوللوس حينذاك فى العشرين من عمره وكانت لسبيا تكبره بعشر سنين تقريباً أى كانت

(١) Apul. Apol. 10.

تقرب من السن الذى تعتبر فيه المرأة – كما اعتقد الشاعر « أوڤيديوس » – فى ذروة جاذبيتها وفتنتها "femme de trente ans" . ولا نشك فى أنها كانت جميلة وقد خلع عليها شيشرون صفة « عيون المها » . تلك الصفة التقليدية التى كانت تطلق على ملكة السماء . وقد اعتبر كاتوللوس شبيهة بالإلهة « جونو » فى جمالها وعظمتها كزوجة للإله « جوبيتر » .

وأول مقطوعة يتحدث فيها كاتوللوس عن محبوبته لسبيا هى المقطوعة الحادية والخمسون وتصف ولع كاتوللوس بحبها وكيف أنه كان كالمتعبد أمام معبودته فقد سلبته حواسه فألجم لسانه واضطربت أوصاله ، وأخذت أذنيه دوامة من الأصداء وعلت عينيه غشاوة من ظلام دامس . وتعتبر هذه المقطوعة ترجمة عن الشاعرة اليونانية « سافو » مع بعض التصرف . وربما كان تهيبه فى كتابته للأشعار هو الذى دفعه لأن ينقل أفكار غيره وكلماته ، ولكن كاتوللوس لم يدرك أن حبه للسبيا يختلف فى كثير من الوجوه عن حب سافو لصديقتها . ويقال إن سافو بأبياتها الموجهة إلى إحدى فتيات جزيرة « لسبوس » قد أوحت إلى كاتوللوس بأن يستخدم لفظ « لسبيا » كاسم مستعار لحبيبته . وربما كتب كاتوللوس هذه المقطوعة فى سنة ٦٢ ق.م ولا شك أنها أدخلت السرور على قلب محبوبته وأنها قربته منها وأصبح صديقاً لها . ويتحدث فى مقطوعته الثانية عن عصفور محبوبته المدلل وكيف كانت تلعب معه وتضمه إلى صدرها وتقدم له أصبعها فيحاول نقره وكأن ذلك سلوى وعزاء لها عن بعد حبيبها (كاتوللوس) . وكيف أنه كان يتمنى أن يلعب معه مثلها تفعل حتى يكون ذلك عزاء له أيضاً عن بعد محبوبته (لسبيا) .
ثم يتحدث فى مقطوعته الثالثة عن موت هذا العصفور

والأسى يملأ قلبه . إن شعره عن عصفور محبوبته يضم أبياتاً تذوب رقة وبهجة ، كما نلحظ فيها حالة الهذيان التى تصاحب العواطف المتأججة . وقد كتب هذه المقطوعات الثلاث غالباً فى ڤيرونا فى تاريخ لا يتعدى بداية عام ٦١ ق . م . ويبدو فيها كاتوللوس على أنه معجب ولهان . أما المقطوعتان التاليتان وهما « دعوة للحب » — الخامسة — و « قصة القبلات » — السابعة فيحتمل أنهما كتبتا فى روما حيث تبع « كلوديا » فى سنة ٦١ ق . م . ويبدو منهما أن لسبيا قد فتحت له قلبها . كما يظهر فيهما فرط سروره برضاها وقبولها إياه كحبيب ، إذ يقول فى قصيدته « دعوة للحب » :

يا عزيزتى لسبيا — دعينا نحيا ونحب ولا نأبه لشائعات العجائز ... إن فى استطاعة الشموس أن تغرب وتشرق ثانية ولكن إذا انطفأ ضوءنا القصير فاننا سوف ننام معاً فى ليل أبدى . امنحينى ألف قبلة ثم مائة ثم ألفا ثم مائة أخرى . وعندما نحصل على آلاف القبـلات فسوف لا نعرف عددها ويمسى الحسود تائهاً لا يدرى من عددها شيئاً » .

ومن هاتين المقطوعتين اقتبس كثير من أدباء الإنجليز .

ويقول كاتوللوس فى مطلع « قصة القبلات » .

« إنك تسألينى ياعزيزتى لسبيا كم من القبلات تكفينى أو تزيد على حاجتى — أريد من القبل عدد حبات الرمل فى ليبيا التى تشاهد على سواحل برقة المعطرة بين معبد جوپيتر (آمون) وقبر « باتوس » القديم والمقدس . أو كعدد النجوم التى تشاهد المحبين فى هدوء الليل ... » .

وتعد هذه المقطوعات الخمس أول مظاهر الحب عند كاتوللوس ونلمح فيها كذلك سعادته بذلك الحب الموفق . ولكن يبدو أن كلوديا بعد ذلك أخذت تغير من سلوكها معه وأخذت تختار آخرين من المعجبين . وربما كانت الفرصة سانحة فى بلدة مثل ڤيرونا حيث حياة الريف المملة — أن يستحوذ شاب شاعر على قلب تلك السيدة اللعوب ولكن الأمر كان يختلف فى مدينة كبيرة مثل روما حيث الملذات العديدة وحيث تجمع حولها كثير من المعجبين ، كل يطلب ودها ، ويمكن أن تختار من يحلو لها ، خاصة وأن أعباء زوجها قد زادت وانشغل عنها بواجباته الكثيرة . ويبدو لنا ذلك جليا من مقطوعته الثامنة والستين حيث يتحدث عن عدم إخلاصها ولكنه يأمل فى الوقت نفسه أن يكون حبيبها المفضل فيقول : « إنها لا تقتنع بكاتوللوس وحده إلا أننى سوف أتحمل خداعها المؤقت » .

وما زال كاتوللوس يعتقد أنها ملك له وحـــده وبطريقة تدعو إلى الرثاء يحذر المعتدين على حقه من غرمائه مثل « كوينتيوس » و « راڤيدوس » و « جيليوس » ففى المقطوعة الثانية والثمانين مثلا يقول :

« أى يا كوينتيوس ، إذا أردت أن يدين كاتوللوس لك بعينيه أو بأى شىء آخر أعز لديه من عينيـه ، فلا تغتصب منه ما هو أعز كثيراً عنده من عينيه أو من أى شىء أعز منهما » .

وإذن فقد أصبح لكاتوللوس غرماء فى حبه للسبيا وأصبح — كما يقول — محباً صابراً ولكنه لم يكن فى الحقيقة كذلك بل كان بعيداً عن السعادة وأخـذ فى شعره منذ ذلك الحين يعزف على أوتار أخرى .

وأما قصائده التى تنم عن الهجر فمن المحتمل أنها كتبت أثناء حياة « ميتيللوس » أى فى سنة ٦٠ أو فى أوائل سنة ٥٩ ق . م ولكن فى أواخر سنة ٥٩ ق . م مات زوجها ويشك فى أنها قد دست له السم وقد

شبهها « روفوس » بكلايتمنسترا (التي قتلت زوجها « أجا ممنون ») وكان بطبيعـــة الأمر ، أن تظهر «كلوديا » شيئاً من الاحترام عند ما كان زوجها على قيد الحياة وكان لها العذر فى موقفها من شاعر عاشق ولهان . ولكن بعد وفاة زوجها أطلقت لها الحرية . حقاً إنها أصبحت تحت إشراف أخيها « سكسنوس كلوديوس پولكر » عدو شيشرون اللدود ولكن لم يمنعها هذا الإشراف من أن تصبح حرة لها استقلالها وهى حينذاك أرملة فى الخامسة والثلاثين ولها ثروة واسعة . وكان أول عمل قامت به واستغلت فيه هذه الحرية هو استقبالها « ماركوس روفوس » فى منزلها على تل الپلاتينوس وكان « روفوس » صديقاً حميماً لكاتوللوس ومن أعظم الرجال المخاطرين فى عصره . أما كاتوللوس فقد تأثر بهذه العلاقة التى كانت بين «كلوديا » و « روفوس » والتى كانت ضربة قاسية موجهة إليه فوجـــه إليه كلماته اللاذعة فى مقطوعته السابعة والسبعين :

« أى ياروفوس ؛ يامن ضاعت ثقتى فيك كصديق عبثاً وهباء ... أتداهننى وتلهب أحشائى وتسلبنى ، أنا التعس ، جميع مسراتى ؟ لقد سلبتنى إياها ، ياسم حياتى القاتل وياطاعون صداقتى . إنه ليحزننى الآن أن تلطخ شفتى محبوبتى العذبتين بقبلاتك الدنسة . لكنك لن تنجو من العقاب إذ ستعلم جميع الأجيال بأمرك ؛ وستكون سيرتك مضغة فى الأفواه لردح طويل من الزمن » .

وكان من العسير عليه ، بطبيعة الأمر ، أن يتحرر فجأة من صلته بها ، بعد أن علم بأمر خيانتها له . وكان هناك صراع مستمر بين حبه إياها واحتقاره لها . ونلحظ ذلك فى المقطوعة الخامسة والسبعين حيث يكتب إليها مازجا الذم بعاطفة الحب .

« لقد ساقنى تفكيرى فى خيانتك إلى الحد الذى لا أستطيع أن أتخلى عن حبك مهما فعلت » . وفى المقطوعة الثانية والسبعين يقول : « لقد عرفتك الآن حقاً . ولذا فانى بالرغم من ولعى بحبك أكثر من ذى قبل إلا أنك فى نظرى أكثر احتقاراً وضعة » . وقد بلغ الصراع بينه وبين عواطفه مداه فى المقطوعة الخامسة والثمانين حيث يقول :

« إننى أحب وأكره ربما تسأل ، كيف أفعل ذلك ؟ لست أدرى ، غير أننى أحس أن الأمر كذلك وأننى أعذب » .

وبالرغم من أنه كان يوجه فى قصائده اللوم للسبيا إلا أنه كان يتحدث بضعف ويبدو من وقت لآخر عبداً لها .

ففى المقطوعة الثانية والتسعين يقول : « إن لسبيا تكيل لى الشتائم دائما ولا تتوقف عن الكلام عنى . الموت لى إن لم تكن لسبيا تحبنى ! إننى ابتهل إلى الله أن أبتعد عنها نهائيا ، ولكن الموت لى إن كنت لا أحبها » .

وفى المقطوعة الثامنة نلمح محاولته التخلص من حبه لها ، ذلك الحب الذى جعله كالمجنون :

« ابتعد أيها البائس ، كاتوللوس ، عن جنونك واعتبر ماتراه قد مضى وما ضاع قد هلك . إن الأيام الحلوة قد أشرقت فى وجهك يوما ما عندما كنت تذهب دائماً إلى حيث تقودك فتاتك التى أحببتها إلى حد سوف لا يصل إليه حبك لأية فتاة أخرى » .

وقد استجمع كاتوللوس شجاعته وقرر أن يحرر نفسه من علاقته بلسبيا فى ربيع سنة ٥٧ ق . م، وقد ساعده على ذلك أمران ، الأول هو وفاة أخيه فى « ترواد » Troad الذى حزن لموته حزناً عميقاً والثانى

هو قبوله لوظيفة فى « بيثينيا » مع الحاكم الرومانى « ميميوس » . استقر رأيه إذن على تركه للسبيا وكتب المقطوعة السابعة والثمانين ليودع ذلك الحب الذى كان بينهما : « لا يمكن لأية امرأة أن تقول بأن إنساناً قد أحبها حقاً بمقدار ما أحببتك يا عزيزتى لسبيا ، ولم يكن هناك أبداً أى إخلاص لأى من عهود الحب مثلما كان أمرى ظاهراً فى حبى إياك » .

وبعد سنة ٥٧ ق . م ، لم يشر إلى لسبيا إلا بثلاث مقطوعات هى (٥٨ ، ٣٧ ، ١١) . رفع المقطوعة الثامنة والخمسين إلى « كايليوس روفوس » حيث يتحدث عن حبه للسبيا وكيف أنه قد أحبها أكثر من أى شخص آخر حتى من نفسه وكيف انحدرت إلى الحضيض وأصبحت كالبغى التى تنادى على الرجال :

« إنها لسبيا التى أحبها وحدها كاتوللوس أكثر من نفسه ومن جميع مقربيه . إنها تنادى الآن ذرية « ريموس » الهمام فى مفترق الطرق والأزقة » .

أما المقطوعة السابعة والثلاثون فقد رفعها إلى صديقه « كورنيفيكوس » وذكر فيها كيف كانت لسبيا غائصة فى أعماق الرذيلة وقد اجتمع حولها العشاق من أمثال « إجناتيوس » وغيره فى أحد بيوت الدعارة :

« ... إذ أن فتاتى التى هربت من بين أحضانى ، فتاتى التى أحببتها حباً سوف لا يعدل حبى لفتاة أخرى والتى أبليت فى حبها بلاء حسناً قد جلست هناك فى بيت الدعارة » .

ويعان فى المقطوعة الحادية عشرة براءته من حب لسبيا وهذه المقطوعة مرفوعة إلى صديقيه « فوريوس » و « أوريليوس » حوالى أواخر سنة ٥٥ ق . م ويطلب منهما أن يحملا رسالته الأخيرة إلى لسبيا . ويحتمل أن لسبيا قد أظهرت رغبتها « انظر المقطوعة ١٦ » فى أن ينضم كاتوللوس ثانية إلى زمرة أصدقائها .

وتحتوى الرسالة على قدح لاذع موجه ضد لسبيا ممزوج بقوة فى التخيل والتعبير عند تصويره لإقلاعه عن حبها نهائياً ، إذ يقول :

« احملا هذه الكلمات القليلة الجارحة إلى فتاتى . دعاها تحيا وتسعد بعشاقها الذين تحتضن منهم ثلاثين فى وقت واحد فى حين أنها فى الحقيقة لا تحب أياً منهم ، بينما تحطم دائماً قلوبهم جميعاً . لا تدعاها تنظر إلى حبى مرة أخرى بعين الماضى ، ذلك الحب الذى سقط لسبب إثمها مثل زهرة على حافة سهل بعد أن خدشها المحراث أثناء مروره عليها » .

وقد وصفها شيشرون بأبشع الصور فى خطبته « دفاعاً عن كايليوس روفوس » فيصمها بالفجور والتهتك والخلاعة . إن ما ذكره « كاتوللوس » و « شيشرون » و « روفوس » يعطينا صورة لشخصية « كلوديا » ومنها نلحظ أنها كانت منبع إعجاب عاطفى . لقد كانت امرأة جميلة تشبه فى مفاتنها الإلهة « چونو » ذات مجلس شائق يأخذ بألباب معجبيها ، كما كانت على درجة من الثقافة استهوت رجال الأدب من شعراء وخطباء . وكان لها منزل على تل « البلاتينوس » قرب نهر التيبر حيث كانت تقضى ليالى الشتاء مقيمة الولائم والرقص وأنواع اللهو المختلفة ثم تذهب فى الصيف إلى حمامات « باياى » منغمسة بصورة متحررة فى أنواع التسلية المختلفة . ولكنا لا نستطيع تقبل جميع الأوصاف التى خلعها على لسبيا كل من « شيشرون » و « كاتوللوس » ، ولا نتقبل مثلا تأكيد قتلها لزوجها أو أنها كانت عشيقة أخيها « كلوديوس » إذ أننا لا نملك من

البراهين ما يؤيد مثل هذا الزعم . إن عداء «شيشرون» لكلوديوس وحقد كاتوللوس عليها كانا داعيين لأن يذيعا هذه الشائعات ولكن نستطيع أن نعتقد أن ما تحدثا به عن انغماسها فى الملذات له نصيب كبير من الصحة .

وفى شعر كاتوللوس مقطوعات لا تنتظمها مجموعة مميزة ولكن يمكن أن يطلق عليها « شعر الإخوانيات » .

وكلها تعبير عن المحبة الصادقة وإظهار لعواطف المـودة إزاء أصدقائه ويمـتزج فيها إحساسه بمشاعر أصدقائه السعيدة . ولقد كان شاعرنا بين القدماء فارس هذا الميدان دون منازع :

نشاهد ذلك مثلا فى كلماته عن صديقه الشاعر « كالڤوس » الذى كشف عن العطف والحب والمودة عند ما يصف ليلة سارة قضياها معا وكيف أنه كان مشوقاً لرؤيته والتحدث معه ويناجيه بقوله« يا نورعينى» ويشيد فيها بمقدرة صديقه كشاعر ، كما يبدو لنا أنه يتواضع فى تقديره لنفسه وعبقريته بالكلام عن مقدرة صديقه « المقطوعة الخمسون » ؛ بل إنه يذكر فى المقطوعة الرابعة عشرة أنه يحبه أكثر من عينيه :

كان يكتب دائماً إلى أصدقائه مقطوعات تنم عن حبه وتقديره الرقيق لهم . وكانت كلماته لهم تصدر عن قلبه وتكشف عن الحنين والمودة القلبية فى قالب بديع من التعبير ، كما نرى فى كلماته الطريفة ذات الملامح الفكهة التى يناجى فيها أصدقاءه « ڤيرانوس » و « فابوللوس » و « فلاڤيوس » « وكاميريوس » إنه يحيى « ڤيرانيوس » عند عودته من أسبانيا قائلا : « ياڤيرانيوس ، يامن تفـوق مكانتك عندى ثلاثة آلاف صديق هل عدت إلى وطنك وإلى آلهة أسرتك وإلى أخيك الحبيب ووالدتك العجوز ؟ هل عدت ؟ يا للأخبار السارة لى ؟ إننى سوف أراك سالماً وأسمعك تتحدث عن قبائل الأسبان وبلادهم وأعمالهم كما هى عادتك . سوف ألثم فاك وعيونك الفرحة عندما أعانقك أيها السعداء ، من أكثر منى فرحاً أو سعادة ؟ » (المقطوعة التاسعة) . كل كلمة فى هذه القصيدة تسحرنا ببساطتها وتحل من الجملة فى أنسب مكان ونحس فيها حرارة العاطفة التى صدرت عنها . ويذكر فى مقطوعته الثالثة عشرة ، تلك التى تتسم بالمزاح والمرح أن صديقه « فابوللوس » سوف يتناول العشاء معه ولكنه يطلب من صديقه أن يحضر معه كل ما يلزم للعشاء من خمر وفتاة جميلة وجميع أدوات التسلية ذلك لأن كيس نقود شاعرنا قد خيم عليه العنكبوت ولن يقدم لصديقه إلا عطراً إذا داعب أنف « فابوللوس » سيطلب من الآلهه أن تحول جسده كله إلى أنف .

ونلمح فى هذه المقطوعة رقة كاتوللوس عندما يناجى صديقه قائلا « يا صديقى الوسيم » وصراحته ودعابته عندما يتعرض لوصف كيس نقوده الذى ضربت عليه العنكبوت بنسجها وكيف أن صديقه سوف يصبح كلية أنفا عندما يحس رائحة العطر . وكان يرغب فى أن يعرف كل شىء عن أصدقائه ويتوقع أن يجعلوه موضع أسرارهم وكان يبدى استعداده لأن يشيد بأعمالهم فى قصـائده وذلك كما نلحظ فى مقطوعته السادسة المرفوعة إلى « فلاڤيوس » الذى يطلب منه كاتوللوس أن يفضى إليه بغرامياته وعشقه لأنه مستعد أن يشيد بها فى شعر مرح . وكان يفتقد أصدقاءه عندما يتغيبون كما نلحظ فى المقطوعة الخامسة والخمسين التى يتحدث فيها عن « كاميروس » وكيف أنه أخذ يبحث عنه فى كل مكان فى المدينة وأن يظن أنه بين أحضان عشيقاته ولكنه سوف يواصل البحث حتى يلقاه مهما عانى من جهد .

وهناك مقطوعات يظهر فيها روح المودة والتقدير لأصدقائه من الأدباء والإشادة بأعمالهم ، إنه يهدى كتابه إلى صديقه المؤرخ « كورنيليوس » . ويشيد بقصيدة « زميرنا » Zmyrna التى كتبها صديقه « سنا » Cinna ويتنبأ لها بالخلود بينما يتنبأ بالنسيان لحوليات « ڤولوفيوس » Voluvius . وقد ذكرنا كيف أشاد بالمقدرة الشعرية لصديقه « كالڤوس » .

كان كاتوللوس ذا طبيعة حساسة قوية فى صداقته إذ كان يعتقد أن من يخطئ فى حق صديقه كأنه أخطأ فى حقه هو .

كما نشاهد فى أهاجيه « لبيسو » Piso و « بوركيوس » و « سوكراتيون »[1] وغيرهم .

ونلحظ تقديره للمحبة والصداقة فى هذه الكلمات التى يواسى بها صديقه « كالڤوس » عندما ماتت زوجته « كوينتيليا » Quintila (المقطوعة السادسة والتسعون) :

« فى يقينى أن حزن « كوينتيليا » لموتها المبكر لا يعدل سعادتها بحبك لها » لقد كان شديد الوطأة على قلبه فى سبيل أصدقائه فكان قلبه ينبض بالإخلاص لهم . ومن الأبيات التى ترجمها عن كاليماخوس (خصلة بيرونيكيس) والتى أرسلها إلى صديقه « هورتالوس » — حينما طلب هذا الصديق منه إرسال بعض قصائده الجديدة — نرى أنه كان لا يحتمل أن يوصف بأنه مقصر فى حقهم ، بالرغم من أنه كان حزينا لموت أخيه وأنه لم يجد نفسه قادراً على الكتابة بسبب تلك الصدمة (انظر المقطوعة الخامسة والستين) . وكتب مقطوعة جميلة وطويلة احتفالا بزواج صديقه « مانليوس » (المقطوعة الواحدة والستون) . كان كاتوللوس يشارك بإحساسه أصدقاءه فى سعادتهم وهنائهم كما كان يشاركهم أيضاً أحزانهم وأتراحهم وكان رهيف الحس . فياض الشعور ولم ينس أصدقاءه حزينا . كان أم سعيداً . وكان على درجة كبيرة من الولاء بالمعنى الرومانى لهذه الكلمة أى الولاء لأفراد الأسرة والوطن . إن مقطوعته (١٠١) التى يبكى فيها أخاه الذى توفى فى « تروأد » — وقد زار قبره وقدم له القرابين كما كانت العادة فى ذلك الوقت — تنم عن تأثره البالغ وحزنه العميق إذ يصف كيف كانت القرابين تبلل بدموعه . وكانت هذه الصدمة حجابا بينه وبين الحب والشعر ولو إلى حين .

وكان ذا طبيعة حنون حتى ازاء الجماد الذى لا ينطق . إن بعض الأماكن والأشياء الحبيبة إلى نفسه لاقت هوى عنده وغاصت فى أعماق قلبه كما نلحظ من قصيدتيه عن « سيرميو » وعن « زورقه » . كتب كاتوللوس قصيدته المشهورة عن شبه جزيرة « سيرميو » (المقطوعة الواحدة والثلاثون) عن عودته من « بيثينيا » حوالى سنة ٥٦ ق . م وهى تدعى الآن « سيرميونى » ويقال إن كاتوللوس كان يمتلك فيها منزلا ريفياً . ويبدى فيها كاتوللوس سروره البالغ لرؤيتها ثانية وكيف أنه كان يتوق إلى الوصول إليها حتى يركن إلى الراحة والأمان بعد العناء الذى لاقاه فى « بيثينيا » وكان يصفها بقوله "Venusta" أى « الوسيمة » ، تلك الصفة التى تطلق غالباً على الأشخاص فكأنه يخاطب صديقاً له . وكان يريد أن يمتزج بالطبيعة فتشاركه أفراحه وأحزانه . يخاطب « سيرميو » قائلا : « اغتبطى بعودة سيدك » . ويلقى

(١) ربما كان « بوركيوس » و « سوكراتيون » ضمن موظفى « بيسو » فى أسبانيا وقد ساعدها « بيسو » على الثراء بينما حرم صديقيه « فيرانيوس » و « فابوللوس » (انظر المقطوعتين ٢٨ و ٤٧)

عليها السلام باللاتينية كأنه يحيي صديقاً أو شخصاً[1].

ويتحدث فى المقطوعة الرابعة . بخنو ومباهاة عن زورقه الشراعى الذى صاحبه فى رحلته من بحر مرمرة إلى إيطاليا فيذكر تاريخ هذا الزورق وكيف أنه قطع من أشجار جبل « كيتوروس » Cytorus فى آسيا الصغرى ثم حمل إلى بحر « بونتوس » Pontus ثم عاد بسيده (كاتوللوس » خلال بحار عاتية سالماً إلى وطنه « سيرميو » ، وكيف أن ذلك القارب يرقد الآن على بحيرة « جاردا » Garda كشخص أدى رسالته فى الحياة ثم يقضى أيامه الأخيرة فى هدوء وهكذا نشعر أن هاتين المقطوعتين صادرتان عن قلب رقيق وروح صافية ومتفقة مع ميول الشاعر للأشياء الحبيبة إلى نفسه .

إنه كان يعتبر الصداقة عقيدة مقدسة . وكان يتأثر بدرجة كبيرة إذا أظهر أحد الأصدقاء إهمالا من جانبه. إنه كان فى الحقيقة حسن الظن بالأصدقاء وكان يتوقع أن يكونوا أكثر حيوية وإيجابية من الأشخاص العاديين فنراه يعيب على صديقه « كورتيفيكوس » (المقطوعة الثامنة والثلاثون) الذى لم يواسه ولو برسالة تخفف من آلامه التى تنتابه ويتساءل أهكذا يكون جزاء حبه لورينفيكوس ؟ ! ويلوم « الفينوس » (المقطوعة الثلاثون) الذى تركه فى محنة دون أن يساعده إذ يقول فى بداية قصيدته :

« يا ألفينوس ، أيها الخداع الناسى لأصدقائك . أيها القاسى ، لا أعتقد أن فى قلبك ذرة من رحمة لصديقك الحبيب . إنك الآن لا تتردد فى أن تخوننى وتخدعنى أيها الغادر . وإن الآلهة لا ترضى عن أعمال المخادعين المخزية . إنك لا تهتم بهذه الأشياء وتتركنى أنا التعس فى محنتى . يا للأسف ! أخبرنى ، ماذا يفعل الناس أو فيمن يثقون ؟ ! .

أما هو فكان يفى بوعوده مع الناس وكان فعالا للخير يقول الأستاذ « سلار » Sellar : « إنه لا يوجد كشاعرنا شاعر قديم ترك سجلا للعشرة الطيبة بين الأصدقاء أو قدم البرهان على احتفائه بالصلات الإنسانية واستعداده لتلبية ما تقتضيه هذه الصلات من مطالب ، لقد أظهر تقديره للآخرين وعبر عن مشاعره إزاء من قدموا له الجميل فى أوقاته المفعمة بالسعادة وبالحزن وفى أوقات دراسته الحادة ولهوه على حد سواء » .

وهناك من يعتقد أن مقطوعاته الهجائية هى سر براعته بما تحمل من نقد هادف . وإن ما يقرب من نصف مقطوعاته القصيرة وما يجاوز النصف من ابيجراماته تعد من بين أهاجيه ولا تشبه الأهاجى الأخلاقية التى كتبها الشاعران « لوكيليوس » و « هوراتيوس » بل تشبه أهاجى الشعراء اليونان أمثال « أرخيلوخوس » و « هيبوناكس » وغيرهما وذلك من حيث موضوعاتها التى تتسم بالطابع الشخصى. وهى إما لاذعة قاسية أو خفيفة مازحة . فهو يهاجم أعداءه ومنافسيه فى حبه كما نرى فى المقطوعتين (٧٧ و ٦٩) اللتين هاجم فيهما صديقه « روفوس » بعد أن سرق منه محبوبته « لسبيا » ولم يرع ما بينهما من صداقة ويصفه فى المقطوعة ٧٧ بأنه «سم حياته المرير» و « طاعون صداقته » وإنه قد استعبد شفاه محبوبته بقبلاته الدنسة . ويذكر فى المقطوعة التاسعة والستين كيف أن النساء تبتعدن عن «روفوس» للرائحة الكريهة التى تنبعث من إبطه ويشبهه بحيوان قذر . ولا يحتمل كاتوللوس تلك الوسائل الخسيسة التى يسلكها البعض

(١) salve

وبخاصة من أصدقائه فانها تثير حفيظته وينطلق حينئذ بشعره مستخدماً ألفاظاً نابية ولاذعة وما أسرع ما يتحول كاتوللوس من صديق إلى عدو عندما يعلم أن أولئك الذين قد وضع ثقته فيهم قد عاملوه بالغدر والخيانة والكذب . كان « فوريوس » و « أوريليوس » صديقين لكاتوللوس ويظهر ذلك فى المقطوعة الحادية عشرة ولكنه يهاجمهما فى المقطوعات الباقية الموجهة إليهما فقد كانا مفلسين ويسألانه المساعدة بالمال ويظهران دائماً إخلاصهما له بينما هم من وراء ظهره يسبونه ومحبوبته ويحطان من شعره الغزلى فيصف «أوريليوس» بالفجور والشهوة وذلك فى مقطوعته الخامسة عشرة . ويصفهما فى مقطوعته السادسة عشرة بأنهما معتقان وسمعتهما سيئة . وهناك ملاحظة جديرة بالإشارة إليها ذلك أن كاتوللوس يدافع فى هذه المقطوعة عن شعره الغزلى الذى كان سبباً فى أن يصفه كل من «أوريليوس» و « فوريوس » بالخلاعة والرقاعة ويقول إنه ليس من المحتم أن يكون الشعر الخليع صادراً عن شاعر خليع بل قد يصدر عن شاعر على خلق قويم . وهذا يذكرنا بقول الشاعر «أوفيديوس» حيث يقول فى هذا المعنى : « صدقنى » إن أخلاقى ليست منبع أغنياتى . إن حياتى تتسم بالحياء والاستقامة بينما ربة الشعر طبعها اللهو والعبث ؛ وكذلك يذكرنا بقول الشاعر « مارتيالوس » الذى يقول : « إن قلمى عابث بينما حياتى طاهرة » . وقد استشهد « پلينيوس » Plinius بمقطوعة كاتوللوس هذه كذريعة للخلاعة التى هى طابع اشعاره .

وكاتوللوس فى ذلك يشبه بعض الكتاب المحدثين الذين كانوا إباحيين فى كتاباتهم بينما كانت حياتهم جادة نظيفة مثل « ريلى » Rayle و « لافونتين » La Fontaine و « سمولت » Smollet « كولى » Cowley وغيرهم .

ونراه يصف « أوريليوس » فى القصيدة (٢١) بأنه « سيد الجائعين » وأنه يغتنم كل فرصة للعبث واللهو وهتك الأعراض . وهكذا نرى إن خيانة الأصدقاء وعدم عرفانهم بالجميل يؤلمه كثيراً ويجعله يكفر أحياناً بالصداقة كما نشاهد من مقطوعته الثالثة والسبعين :

« فليمسك كل من يرغب من الناس أن ينال حسن الجزاء الذى يليق به من أى إنسان ، وكل من يعتقد أن من الناس من يمكن أن يكون وفيا . إن الكل ناكرون للجميل وإسداء المعروف عبث . أجل ، إن اسداء المعروف يرهق الإنسان وتكون عاقبته لا كما ينتظر أن تكون . فما أشبه ذلك بحالى التى أعانيها . أنا الذى لم يؤلمه أحد بأقسى وأعنف مما يؤلمنى به الآن ذلك الرجل الذى كنت له الصديق الوحيد » . إن صديقه لم يراع واجب الصداقة مما حدا به إلى أن ينظر هذه النظرة المتشائمة إلى طبيعة البشر . وهناك مقطوعات أقسى وأعنف من المقطوعات السابقة ، مثل المقطوعة التاسعة والعشرين حيث يهجو فيها « يوليوس قيصر » الذى ساعد « مامورا » Mamurra رئيس فرقة المهندسين لجيش قيصر كى يثرى من أموال الأسلاب والغنائم التى استولى عليها الجيش الرومانى أثناء حروبه فى بلاد الغال وبريطانيا وأسبانيا ويصف فيها قيصر بأبشع الصفات مثل « الشرير » و « ناهب الأموال » و « المقامر » بل يتهمه أيضاً بالتخنث . وليس الدافع السياسى هو المحرك الأول فى هذه المقطوعة وإنما كان هدفه فيها مهاجمة « مامورا » عميل قيصر إذ كان كاتوللوس يحقد عليه لأنه كان منافساً خطيراً له فى حبه فى ولاية بلاد الغال فإن ماحصل عليه « مامورا » من أموال ساعدت على أن ينفق على ملذاته وشهواته

والقصيدة السابعة والخمسون شبيهة بهذه القصيدة حيث يتهم كاتوللوس فيهـا كلا من قيصر وماموراً بالفسق والفجور. وهناك مقطوعات أخرى لها علاقة أيضاً بأحداث حبه، مثل المقطوعات الموجهة إلى «راڤيدوس» و «كوينتيوس» و «جيليوس» الذين حاولوا أن يسلبوه محبوبته فسلط عليهم قلمه ونعتهم بأبشع الصفات

وهناك مقطوعات ينقد فيها بعض رجال الدولة والأحوال السياسية فى عصره، مثل المقطوعة الثامنة والعشرين حيث يهاجم فيها «بيسو» و «ميميوس» الأول عندما كان حاكماً فى أسبانيا والثانى فى بيثينيا وكيف أنهما نهبا هاتين الولايتين.

ولشاعرنا هجائيات أخرى من النوع الخفيف نسبيا ويسودها روح المرح والمزاح يتحدث فيها عن الأحوال الاجتماعية والأدبية فى روما. فيتحدث فى مقطوعة مازحة (المقطوعة السابعة عشرة) عن العجوز الغبى الذى يتزوج الفتاة الصغيرة الجميلة ولا يحوطها برعايته ورقابته بل يهملها غير مدرك للأخطار التى تواجهها مما يعرضهـا للذلل. ويهاجم فى مقطوعته التاسعة والخمسين «روفا» تلك المرأة التى كان كل همها أن تأكل من طعام الجنائز. ويصف فى مقطوعته الثالثة والأربعين جمال المرأة الرومانية حين يوازن بين جمال عشيقة «ماموراً» وبين جمال عشيقته هو، تلك التى يعتبرها رمزاً للجمال. ومن خلال وصفه لعشيقته ماموراً بأنها لا تملك السيقان الهيفاء والأنف الصغير والشعر الأسودنرى ما كان ينبغى أن تكون عليه صفات المرأة الجملية عند الرومان.

ويهاجم العاهرات فى شخصية معشوقته «أوفيلينا» (المقطوعتان ١١٠ و ١١١) أولئـك اللاتى لا يفين بعهودهن ويحاولن أن يسلبن الرجال دون إعطائهم أى شئ. ويتهم «ثالّوس» فى قصيدته المازحـة الساخرة (الخامسة والعشرين) بالتخنث واللصوصية فقد سرق «فوط» مائدته.

ويسخر من بعض رجال الأدب، كما يتضح من قصيدته السادسة والثلاثين حيث يهـاجم الشاعر «ڤولوسيوس» الذى أخذ يكتب «حوليات» تاريخية على طريقة الشاعر «إينيوس» فقد نذرت لسبيا أن تحرق جميع أعمال أسـوأ شاعر إذا عاد الوفاق بينهما وبين كاتوللوس فيترجم كاتوللوس هذا النذر حرفيا ويعد بأنه سيحرق أعمال «فولوسـيوس» مع أن لسبيا تقصده هو فقد وصف نفسه فى المقطوعة التاسعة والأربعين بأنه أسوأ شاعر.

إن مقطوعات كاتوللوس القصيرة تحتوى على كلمات وعبارات عامية خالية من الزخرف والكلمات الطنانة كما تحتوى على عبارات تتناسب مع النثر أكثر منها مع الشعر. أما فى المقطوعات الطويلة فإن أسلوب كاتوللوس يختلف عنـه فى المقطوعات القصـيرة إذ نلاحظ أن الكلمات المركبـة وضروب التكرار والتشبيهات والاستعارات والتراكيب اليونانية توجد بكثرة فى مقطوعاته الطويلة بينما يبتعد فى مقطوعاته القصيرة عن الخصائص التى نشاهدها فى شعر الإسكندرية بل نجدها تمتاز بالإيجاز واليسر والوضوح والتدفق، كما أنها تقرب من اللغة المستخدمة فى المجتمع الرومانى ونجد فى مقطوعاته القصيرة – كما يذكر «إيليس Ellis» اسطرا بأكملها هى أقرب إلى النثر منها إلى الشعر.

إننا نلحظ أسلوبين مختلفين فى شعر كاتوللوس، رغم أنه عنى بأن يدخل على شعره التعبيرات البراقة والمصطلحات اليونانيـة، وذلك بطريقـة ماهرة مع وجودة التصوير لعواطفه وتأملاته فى الحب حتى تبدو

أصيلة لم تتأثر بعنصر دخيل . ففى قصائده عن الحب والمجتمع يستخدم كاتوللوس الأحاديث المهذبة المتداولة فى المجتمع المرهف للجمهورية الرومانية ، وهذا شبيه بما فعله « تشوسر » فى قصائده التى كتبها بلغة بلاط « إدوارد الثالث » و « ليلى » Lily فى مسرحياته التى كتبها بأسلوب رجال البلاط والأدب فى عصر الملكة اليزابث . لكن الكلمات الشعرية المشتقة من شعر الإسكندرية ومن الملحمة اليونانية تظهر فى أسلوب قصائده الطويلة . ويقول « ماكيلان » إن الصفة التى يخلعها « هريك » على ربة الشعر عند كاتوللوس ، وهى صفة الإيجاز ، لا تناسب أسلوب قصة « پيليوس وثيتيس » التى تشبه بحركتها البطيئة والمتأنقة أسلوب « سپنسر » Spenser القصصى المسهب . إن كاتوللوس قد استخدم أسلوبين يتناسب كل منهما مع موضوعه ، على غرار « هوميروس » أو « پوپ » أو « بايرون » أو « وردزورث » . ويذكر « ماكيلان » إن لغة قصة كاتوللوس « پيليوس وثيتيس » تختلف عن القصائد الغنائية القصيرة عنده ، اختلاف لغة پوپ فى ترجمته للإلياذة عن أسلوب رسائله الأخلاقية (moral epistles) واختلاف قصة Childe Harold عن كل من قصة بيپو Beppo و دون چوان Don Juan ، وكاختلاف أسلوب « وردزورث » لوداميا Laodamia عنه فى قصائده عن لوسى Lucy .

لقد كان كاتوللوس شاعر الحقيقة ، وهو شديد المودة لأقربائه وأصدقائه ، لكنه كان صريحاً فى احتقاره وعدائه لمن يشعر تجاههم بالكراهية . وهو ممن يعترفون بالجميل ويثبتون على الحب إذا كان المحبوب على استعداد أن يثبت على حبه أيضا . لذا نجد طابع المرارة فى لغته عندما كشفت لسبيا عن عدم إخلاصها ، وعندما تنكر له نفر من أصدقائه . حقا لم تكن له حكمة الفيلسوف التى تساعده على أن يقابل كلا من الحظ السعيد أو العاثر بهدوء ، أو يسير فى طريق الحياة برزانة وحكمة فهو لا يشبه « سكوت » Scott و « وردزورث » Wordsworth و « تنسيون » Tennyson بل يشبه كلا من « بيرنز » و « بايرون » و « نجى » Gay وهوذو طبيعة سمحة نبيلة ، وهو صريح فى شعره ، تلك الصراحة التى تكشف لنا عن أخطائه . وإذا كانت عواطفه قد أركبته مركب الشطط فإنه الوحيد الذى عانى من هذه العواطف . ولم يكن أنانيا أو كاذبا ، كما قد يبدو من كتاباته ، ذلك أن الأنانية والكذب يجعلان حياة اللهو عند كثير من الناس ممجوجة كريهة . وإذا كانت صفة التأمل تنقصه إلى حد كبير ، وإذا أعوزه القصد النبيل . فى الحياة ، فإنه لم ينظر إلى هذه الحياة نظرة الاستخفاف والطيش . وإذا بدا شىء من التأمل فى كتاباته فان ذلك العنصر لا يخلو من الوقار والجد ويمكن تفسير الخشونة التى نجدها بكثرة فى كتاباته بعادات عصره وقومه ، ومن المحتمل كل الاحتمال أن الاتهامات التى وجهها إلى أعدائه لم تكن لتؤخذ مأخذ الجد . ومع أنه لم يكن موفقا فى حبه ، فانه أظهر قدرة على الإخلاص الملتهب المشبوب ، وعلى انكار الذات . وهو قادر على أن يعنى بغيره أكثر من أن يعنى بنفسه أو بسعادته . وكان مثالا نادراً فى مودته وإخلاصه لأصدقائه . وإن حاجته إلى مشاركتهم إياه فى جميع مسراته وآلامه دعاء إلى النـاس جميعا أن يسلكوا مسلك العطف والمودة .

چين اير لشارلوت برونتى

بقلم
السيدة صوفى عبدالله

١ — المؤلفة

ولدت شارلوت برونتى بمقاطعة يورك شاير فى سنة ١٨١٦ وماتت متأثرة بحملها فى سنة ١٨٥٥ عن قصائد من الشعر العاطفى وأربع روايات هى « چين إير » و« شيرلى » و « ڤيليت » و « الاستاذ » ورواية خامسة لم تتم عنوانها « إما » ومجموعة من الأقاصيص بعنوان « المغامرات الاثنتا عشرة وقصص أخرى » .

ولابد عند تأريخ حياة شارلوت برونتى من الإلمام بالجانب المشترك بين سيرتها وسيرة أختيها النابغتين إميلى برونتى وآنى برونتى فقد كانت نشأتهن فى كنف أب غريب الأطوار ، وفى بيئة غير مألوفة لها خصائصها المتفردة ذات أثر بعيد المدى فى حياة هذه الكاتبة الألمعية

أما الأب فهو قسيس من أتباع كالڤن المتشددين فى التقشف اسمه « باتريك برونتى » . وهو ابن فلاح ايرلندى فقير جداً إلا أنه منذ طفولته تطلع إلى الثقافة والمجد وأثار إعجاب قسيس قريته بذكائه المتوقد فأحسن رعايته ولقنه القراءة والكتابة وأصول الحساب واشتغل الفتى باتريك عاملا فى مصنع نسيج يدوى ليعول نفسه ويجد شمعة فى الليل يقرأ على ضوئها كل مايقع تحت يده من الكتب المدرسية وغير المدرسية . فلما بلغ السادسة عشرة وجده القسيس أهلا لأن يكون معلما فى مدرسة ملحقة بكنيسة أكبر فى بلد أكبر وهناك قضى سنوات يوجه همه كله إلى اكتساب عطف أعيان ذلك البلد وشيوخ الكنيسة واقناعهم بعلمه وتقواه حتى لقد اكتتبوا فيما بينهم بنفقات بعثة دراسية له فى جامعة كامبردج العريقة المتزمتة . وكانت سنه يومئذ نحو خمس وعشرين سنة فكان أكبر الطلاب المبتدئين فى تلك الجامعة سنا .

ويقال إنه أول شاب فى بيئته وصل إلى هذه المكانة وصار زميلا لأبناء أعرق الأسر وأغناها ، فكان لذلك أثره فى إلهاب طموحه وازدياد غروره ، ولاسيما أنه كان مفرط الوسامة . فعول على استغلال هذه الموهبة الطبيعية الوحيدة التى ورثها عن أسلافه فى توطيد مكانته فى المستوى الاجتماعى الجديد الذى يعيش فيه ، وهكذا صارت مهنة القس التى احترفها بعد تخرجه فى كامبردج وهو فى التاسعة والعشرين من العمر بمثابة مظهر مموه للزهد والتقشف يستر باطناً يموج بالطموح الدنيوى .

وقضى باتريك ست سنوات يبحث عن عروس واسعة الثراء يغريها جماله وترفع ثروتها من خسيسته

فخطب أكثر من فتـــاة ثم تخلى عنهن كلما تكشف له الاختبار عن هبوط ثروتهن الحقيقية دون المستوى الذى يتظاهرن به فكرهه الناس وتحطمت قلوب كثيرات بسببه واضطر للانتقال من إقليم إلى إقليم فراراً من سخط شعب كنيسته عليه . وهكذا انتقل من كنيسة بمقاطعة إسكس الجميلة المأنوسة إلى كنيسة فى منطقة الأحراش والمستنقعات الموحشة بمقاطعة يورك شاير .

ولما أوفت سنه على الخامسة والثلاثين طامن من طموحه ورضى بخير واقع ممكن وإن كان دون أحلامه بكثير ، فتزوج من ماريا پرانويل ، وسنها يومئذ ثلاثون سنة غير عابئ بضآلة جسمها وضعف بنيتها وتجردها من الجمال لأن لها إيراداً خاص يبلغ خمسين جنيها فى السنة وهو مبلغ تصل قيمته الحقيقية على حسب معدل الأسعار فى الوقت الحاضر إلى أكثر من خمسمائة جنيه وكما ارتضى منها هذا الدخل الذى لا يسلكها بين صاحبات الملايين كما كان يرجو ويحلم ، ارتضى منها أن تكون سليلة أسرة محترمة من الطبقة الوسطى وإن لم تكن لها أرومة معرقة من طبقة أصحاب الألقاب الأرستقراطيين التى كان يتمنى أن يصهر إليها .

وبعد عقد الزواج فى سنة ١٨١٢ بفترة قصيرة . رضى پاترك برونتى بالعمل فى أشد مناطق المقاطعة وحشة وسوء مناخ لأنها تدر راتباً أكبر . ولأنه أيضاً كان يكره الاختلاط بالفلاحين . ولا يريد الاتصال بالناس بعد أن ضنت عليه الأيام بالمظهر الذى يبهرهم والمكانة الاجتماعية التى ترفعه إلى مقام السادة . وكان بيته خلف تلك الكنيسة مبنياً بالحجر بمعزل عن القرية فوق تل صغير لا يرى الناظر منه سوى المستنقعات والأحراش على مدى البصر من كل جهة ، إلا من جهة واحدة تنتثر فيها المقابر الكئيبة .

وفى هذا الجو القابض ولدت خمس بنات وغلام فى فترة لا تزيد على ستة أعوام . ثم ماتت الأم فى سنة ١٨٢١ بالسرطان فجاءت أختها اليزابث برانويل لرعاية الأيتام الستة ، وكانت كبراهن ماريا فى السابعة من عمرها . أما شارلوت فكانت فى بداية عامها السادس وأما أصغرهن آن فكانت سنها لا تتجاوز بضعة شهور. وطرح باتريك برونتى شـباكه مرة أخرى ليظفر بعروس غنية . مجرباً حظه بين صفوف الأرامل المسنات . والعوانس القبيحات . ولكن القدر عاكسه ، فثارت كبرياء الرجل وقرر الاضراب عن الزواج . وضرب على نفسه وأسرته عزلة أشبه بعزلة سكان الأديار . وتبدى حقده على الدنيا والناس فى تلك الصرامة التى فرضها على أطفاله الصغار وتقتيره عليهم : فكان يعتبر اللحم ترفاً شهوانياً لا يتفق مع التقوى . ويعتبر استخدام الأبسطة فى ذلك الجو الرطب بذخاً يحرم صاحبه من ملكوت السماء . ويحرم عليهم إشعال النار فى المدافئ لأنه يفزع من خطر الحريق . فكان الصغار المساكين يرتجفون من البرد معظم السنة ! .

وخوفاً من الحريق أيضاً أبى أن يزود البيت بالستائر . فكانت المقابر والأحراش تبدو على الدوام تحت أنظار سكان البيت من خلال النوافذ . أما داخل البيت فكل شىء يوحى بالصلابة والجهامة ، من سحنة الأب العابسة ، وصمته وتجهم كلماته القليلة وصوته الأجش ومعاملته الفظة ، إلى الأرض الحجرية والسلالم الداخلية المنحوتة فى الحجر . والأرض والجدران كلها عارية لا زخرف فيها يريح العين ، ولا دفء يأنس إليه البدن ولا لين فى المقاعد تستريح إليه النفس . فوسائل الراحة العادية كانت فى نظر ذلك الرجل رجساً محرماً حتى الكراسى لم يكن لها أذرع وأظهر ! .

وفى هذا البيت المغلق على أصحابه نشأ الأيتام الصغار ، لا يزورهم أحد ولا يزورون أحداً . يتعلمون فى البيت على يد الخالة ، وبارشاد من الوالد القس الذى يغلق على نفسه باب حجرته معظم الوقت ويتناول طعامه

بمفرده فيها . وازداد شعورهم بالوحشة حين ماتت فتاتان على التعاقب من البنات الخمس . فلم تبق منهن إلا ثلاث شقيقات فى التاريخ . وكانت شارلوت أكبرهن وأسبقهن إلى الشهرة بقصتها العظيمة «چين اير».

وقبل وفاة الشقيقتين الكبرين اليزابيث وماريا فى سنة ١٨٢٥ بالسل كانتا قد دخلتا فى سنة ١٨٢٤ ومعهن شارلوت واميلى مدرسة لبنات رجال الدين كانت الحياة فيها أشد قسوة من الحياة فى بيت أبيهن ، فاجتمع لهن فيها إلى سوء الطعام قلة كمياته ، فكن نصف جائعات طول الوقت . فلما ماتت ماريا واليزابيث أعيدت شارلوت واميلى إلى البيت ونهضت شالوت منذ سنة ١٨٢٥ أى وهى فى بداية العام العاشر من عمرها بدور الأم الصغيرة والشقيقة الكبرى لشقيقتها وشقيقها اليتامى، ومنذ هذا التاريخ أيضاً بدأ النشاط الأدبى للشقيقات الثلاث ولا سيما شارلوت ، فكتبن تراثاً ضخما من المسرحيات وأقاصيص المغامرات الخيالية لتسلية أنفسهن فى الظاهر ، وللتنفيس عن نشاطهن الايجابى المكبوح فى واقع الأمر . وكتبن كذلك أشعاراً كثيرة . وقد جمعت كتابات الشقيقات الثلاث التى ترجع إلى هذا العهد الباكر من الصبا واليفاعة فى اثنين وعشرين مجلداً مخطوطاً كتبت معظمها شارلوت وقوام كل مجلد منها نحو مائة صفحة بخط دقيق جداً تصعب قراءته بغير المجهر . كتبت كلها فى مدى أقل من سنة ونصف . وقد أجمع الدارسون على أن ما كتبته شارلوت فى مستوى يعتبر إعجازاً لصدوره عن فتاة بين سن الثالثة عشرة والرابعة عشرة .

ويصف الذين رأوا شارلوت برونتى سنة ١٨٣١ وهى فى الخامسة عشرة من عمرها تقريباً ، بضآلة الجسم والنحافة الشديدة ، بل إنها كانت فتاة « هشة » تتميز بشعر بنى اللون ناعم غزير وعينين واسعتين بنيتين تشوب إنسانيهما شذرات من ألوان شتى ، من بينها اللون الأحمر . وفى نظراتهما هدوء ووعى ولهما سحر خاص حين تصغى لمن يحدثها . حتى إذا أثار اهتمامها شىء طريف تألق فيهما وهج غريب كأنما أضىء فجأة وراء عدستيهما مصباح قوى ! أما سائر ملامح وجهها فعادية تتميز بالوضوح فى غير جمال . ولكن قوة تأثير العينين كانت تغطى دائماً هذا النقص البدنى . فلا تكاد تشعر بالفم الواسع والأسنان المعرجة والأنف الكبير . أما يداها وقدماها فمن أصغر ما يمكن . فحين كانت تصافح أحداً — حتى النساء — كان يلحظ على الفور صغر حجم تلك اليد ودقتها ونعومتها ، كأن ملمسها خفقة من جناح طائر ! .

وفى سنة ١٨٣١ هذه أرسلت شارلوت إلى المدرسة كرة أخرى . ووجدت رعاية الأم لدى الآنسة «وولر» معلمتها الجديدة . وقد دامت صلتها إلى آخر حياتها ، كما ربطتها الصداقة بفتاتين من الطالبات مدى العمر أيضاً . ومن عجب أن هذه التى تعتبر من أكتب الكاتبات فى تاريخ الآداب العالمية ، كانت فى سن الخامسة عشرة ، فى نظر معلماتها وزميلاتها من أجهل الطالبات — لأنها لم تكن تعرف شيئاً عن النحو وقواعد اللغة على الاطلاق . أما معرفتها بالجغرافيا فكانت ضئيلة للغاية . ولكنها فى الانشاء لا يشق لها غبار ! وقدرتها على الرسم مذهلة . وجهلها بالألعاب مطبق ، فهى لم تعرف اللعب فى حياتها قط ، ولا تريد أن تعرفه . وانتهى الأمر بمن حاولن إغراءها باللعب معهن أن تركن اللعب ليلتففن حولها ساعات من النهار والليل ، تقص عليهن من نسيج خيالها أعجب القصص التى تدور وقائعها فى مجاهل الأحراش .

وكانت فكرتها عن التعليم سابقة لزمنها فالناظرة والمعلمات هدفهن حشو الأذهان بالمعارف والعلوم . أما هى فتأبى إلا أن يكون التعليم تنمية للأذواق والمدارك فإرهاف العقل وتشكيل الذوق هما الهدفان الجديران

بكل تربية حسنة . وأما المعلومات المحددة فالظروف تلقى على كل فرد نصيباً منها أكثر مما يحتاج إليه . ولذا كان أكبر اهتمامها فى المدرسة بتوسيع معرفتها بكل مايتعلق بالرسم والنحت والموسيقى والشعر والقصص .

وكانت قدرتها على التصوير بالكلمة المعبرة تسبب إزعاجاً شديداً لزميلاتها فما أكثر الكوابيس التى أيقظتهن صارخات من أثر ماترويه لهن شارلوت « الجاهلة » من حكايات ارتجلتها لتسليتهن .

وبعد عام ونصف عادت شارلوت إلى البيت لتتولى تربية إخوتها مدة ثلاث سنوات . عادت بعدها إلى المدرسة معلمة ودخلت أختها إميلى هذه المدرسة عينها تلميذة لمدة ثلاثة أشهر ثم تركتها لتخلى مكانها للشقيقة الصغرى آن لأنها لم تطق البعد عن جو الأحراش الذى عشقته . ولما نقلت المدرسة مقرها إلى قرية أخرى ساءت صحة شارلوت فعادت مع أختها آن إلى بيت أبيها . وتقدم لطلب يدها شقيق إحدى زميلات الدراسة واسمها « إلن نوسى » . ولكنها رفضته لأنها لاتشعر نحوه إلا بمودة عادية ، والزواج فى نظرها ينبغى أن يكون نتيجة إحساس الزوجة بتقديس لشخصية الزوج يجعل حياتها بدونه مستحيلة !

وصار من الواضح أن لا مستقبل للفتيات الثلاث سوى التدريس . فهى المهنة المستقلة التى يعتمدن فيها على معاشهن من غير أن ينزلن إلى مرتبة الخدم وان لم ترتفع منزلتها إلى مرتبة السادة المتبوعين .

وكان وجه الصعوبة فى هذا الاتجاه أن الشقيقات الثلاث غير شغوفات بالأطفال . ومستواهن العلمى لا يؤهلهن لتدريس الفتيات الناميات ، لأنهن لا يحذقن الموسيقى حذق الخبيرات ولا يعرفن من اللغة الفرنسية التى لابد أن تتعلمها الفتاة الراقية إلا القليل .

وعملت شارلوت مربية فى عدة بيوت ، ثم استقر الرأى على أن تفتتح الفتيات الثلاث مدرسة يدرنها معاً لبنات الأسر المتوسطة ، على أن تزودهن الخالة إلزابث برانويل برأس المال اللازم لذلك . ولكن لابد قبل افتتاحها من أن تتم الشقيقتـــان الكبيرتان شارلوت واميلى تأهيلهما لهذا المستوى من التعليم . فرحلتا إلى بروكسل فى فبراير سنة ١٨٤٢ ودخلتا معهداً داخلياً للبنات . أما آن فاعتزلت عمل المربية وعادت إلى البيت . وأما الأخ الأصغر برانويل فعمل كاتباً فى شركة سكة حديد منشستر وتخلى عن الاشتغال بالفن :

ووفقت الشقيقتان توفيقاً كبيراً فى تعلم اللغة الفرنسية ، حتى أن مدام « إيجيه » صاحبة المعهد عرضت عليهما أن تبقيا فتتولى شارلوت تدريس اللغة الانجليزية ، وتتولى إميلى تدريس الموسيقى . إلا أن مرض خالتهما ثم وفاتها المفاجئة اضطرتهما للعودة إلى الوطن حيث تركت لهما الخالة المتوفاة فى وصيتها مبلغاً يكفى لإنشاء المدرسة التى يصبوان إليها ، ولكن شارلوت لم تلبث أن عادت إلى بروكسل لتدرس اللغة الانجليزية لفتيات بلجيكيات ، ولتتعلم فى الوقت نفسه اللغة الألمانية ، ثم رجعت إلى الوطن على أثر أنباء محزنة عن سوء سلوك أخيها الصغير وعن هبوط قوة إبصار أبيها هبوطاً سريعاً . وافتتحت الشقيقات الثلاث المدرسة ، ولكنها أخفقت فى اجتذاب الطالبات إليها . وأصبح الأب شبه أعمى ، وازداد ضعف بصر شارلوت ، فباتت تتوجس من اصابتها بالعمى أيضاً . ثم فصل شقيقها من عمله بعد أن أدمن الأفيون والشراب ، وصارت تنتابه حالات من الهذيان والهياج من أفظع ما يكون . ولم تكن هناك لمحة مشرقة فى تلك الفترة المحزنة من خريف سنة ١٨٤٥ سوى نشر مجموعة أشعار الشقيقات الثلاث بأسماء مستعارة مذكرة ، لأن النظرة يومئذ للمرأة تضعف الثقة بانتاجها الأدبى . وكان النشر على نفقتهن ولم يحقق

توزيعاً على الاطلاق إلى أن وصلت الشقيقات الثلاث إلى الشهرة من طريق غير طريق الشعر .

وفى صيف سنة ١٨٤٦ بحثت الشقيقات الثلاث عن ناشر لمجلد واحد ضخم يتضمن ثلاث قصص طويلة نسبياً هى « أعالى ويذرنج » لإميلى ، و «أجنس جرى» لآن و « الأستاذ » لشارلوت .

ومضت فترة طويلة دون أن تلقى هذه المساعى نجاحاً . وازدادت الكآبة المطبقة على الشقيقات الثلاث. وفى هذا الظرف الحالك شرعت شارلوت تكتب « چين إير » . وفى ٦ أكتوبر سنة ١٨٤٧ قبل الناشران سمث وإلدر نشر قصة « چين إير » فى ثلاثة مجلدات .

وقد تركت تلاوة القصة فى نفوس أعضاء لجنة القراءة بمؤسسة النشر المذكورة أثراً قوياً . وقال أحدهم لصاحب المؤسسة إنها معجزة فتشكك فى حكمه وأحال المخطوط إلى عضو آخر اسكتلندى ليس من طبعه التحمس الشديد لشىء ، فاذا هذا الرجل يعترف بأنه لم يستطع أن يترك المخطوط من يده قبل أن يتم قراءته مع بزوغ الفجر ! أو أغرى ذلك مستر سمث بأن يطالع المخطوط شخصياً . وبعد يومين اعتذر للسيدين عضوى اللجنة لأنه ظنهما يبالغان فاذا هما لم يعدوا الحقيقة الواقعة قيد أنملة . وأمر بطبع القصة على الفور فنشرت بذلك الاسم المستعار « كرربيل » ولقيت نجاحاً كبيراً جداً فما وافى شهر ديسمبر من السنة نفسها حتى صارت حديث الناس على كل لسان وموضع تعليق الكتاب والنقاد فى المجلات . وعندئذ تجاسرت شارلوت على الافضاء بالنبأ المثير إلى والدها وقرأت له فقرات من تعليقات النقاد عليها . فأظهر رضاء محدوداً عن ملكتها الأدبية ، وكأنه لم يزل حاقداً على فشله فى أن يكون كاتباً . ولا ينبغى أن ننسى أن النساء فى نظر أولئك المتنطسين الغلاة (البيوريتان) لم يخلقن إلا لخدمة البيوت ووعاء للنسل ولا يصلحن إلا جسداً يكون الرجل رأسه المفرد، فلا فلاح لهن فى العلوم والفنون .

وفى هذه الأثناء صار شغل الجماهير القارئة الشاغل فى انجلترا كلها أن تكتشف حقيقة شخصية «كرربيل». ولبثت شارلوت تتكتم الحقيقة حتى بين صديقات الدراسة الحميمات ، إلى أن أعلن الناشرون الحقيقة ، وقد صاروا الناشرين لمؤلفات آن واميلى أيضاً بتأثير شارلوت التى كتبت مقدمة ضافية لأعالى ويذرنج وأجنس جرى . وقد ظن النقاد أن مؤلفة الأعالى هى بعينها مؤلفة چين اير فاضطرت الشقيقتان للسفر إلى لندن وإظهار الحقيقة وإقامة البرهان على أنهما اثنتان وليستا شخصية واحدة ، وأنهما امرأتان وليستا من جنس الذكور . ولم يكن الناشر يراسل شارلوت إلا عن طريق البريد ، وكان يظنها رجلا اسمه الحقيقى كرربيل فعلا . فلما وضعت شارلوت خطاباته إليها بذلك الاسم فى يده سألها باستنكار .

— كيف وصلت إلى يدك أيتها الشابة هذه الرسائل؟

ولم يصدق الرجل الوقور أن الفتاتين الهزيلتين المكتسيتين بثياب الحداد الريفية هما المؤلفان الشهيران « كرر وآكتن بيل ! .

وهكذا انفجرت الحقيقة الجديدة فأحدثت دوياً هائلا فى انجلترا وأمريكا .

وفى سبتمبر سنة ١٨٤٨ مات الشقيق الأوحد برانويل ، فلزمت اميلى برونتى البيت ولم تخرج من بابه إلا بعد ثلاثة أشهر محمولة على الأعناق إلى قبرها. وفى ٢٨ مايو سنة ١٨٤٩ لحقت بها آن بعد أن أتى داء السل على البقية الباقية من حيويتها ، وبقيت شارلوت وحيدة .

أما قصة « شيرلى » فقد بدأتها شارلوت عقب نشر « چين اير » مباشرة وجعلت بطلتها شيرلى نفسها صورة لشقيقتها إميلى لو أنها أوتيت فراهة الصحة وجاه

الثراء والرخاء ونشرت هذه القصة بعد وفاة آن بخمسة أشهر وقوبلت من النقاد بالثناء والاعجاب.

وخرجت شارلوت من عزلتها فترددت على مدينة لندن وخالطت مشاهير الأدباء ، ومن بينهم الكاتب الأعظم فى نظرها « ثاكرى » . وفى ربيع ١٨٥٠ قامت برحلة إلى اسكتلنده ، ثم إلى لندن مرة أخرى سنة ١٨٥١ وكانت صحتها قد بدأت فى الانحاط ، وفى غضون مقاومتها للمرض والاعياء كتبت قصتها « ڤيت » التى نشرت فى سنة ١٨٥٣ فاستقبلها الناس بعاصفة اجماعية من الإطراء والثناء .

وفى هذه المدة طلب يدها رابع رجل فى حياتها . وهو القسيس الثانى مساعد أبيها . ولكن والدها رآه دون قدرها ورفض طلبه واعتزل الرجل العمل ورحل ولكنه لم ييأس . وبعد سنة لان مستر برونتى وهكذا تزوجت شارلوت من مستر نيكولز القسيس المساعد فى ٢٩ يونيه سنة ١٨٥٤ فأخلدت لحياة الزواج والبيت ووضعت القلم من يدها إلى الأبد .

ولكنها لم تهنأ طويلا بحياة الزواج ولا بحياة الأمومة المرتقبة بعد أن باتت تنتظر طفلا يسعدها كما أسعدها زوجها الذى أحبته غاية الحب ، حتى أن آخر كلماتها يوم ماتت فى اليوم الأخير من مارس سنة ١٨٥٥ — ما كان أشد سعادتنا معاً !

وهكذا انتهت حياة شارلوت برونتى بعد عامين من نشر آخر قصة لها أو أقل .

٢ — قصة جين إير

وفى مزيج كامل من الواقعية المستمدة من تجربة المؤلفة الحية فى البيت وفى المدرسة وفى البيوت التى عملت فيها مربية للأطفال . ومن خيالها الفنى الذى تشوبه رقة رومانسية ، استطاعت أن تقدم لنا على لسان « چين إير » قصة حياة نابضة واضحة المعالم متكاملة الأبعاد حافلة بالصدق والعمق والشاعرية .

وتبدأ القصة بتصوير چين اير لطفولتها الشقية ، فقد عدمت أبويها وهى فى العام الأول من عمرها . وكانت ابنة قسيس فقير تزوج من فتاة سليلة أسرة كريمة مرموقة أحبته فقاطعتها أسرتها الثرية . ولكن خال چين القاضى الثرى « ريد » صاحب قصر جيتسهيد آواها وتكفل بتربية ابنة أخته اليتيمة فى عطف وحنان بالغين بيد أن القدر أبى إلا أن يموت خال الفتاة بعد قليل فيتركها تحت رحمة زوجته الأرستقراطية المتعجرفة التى أذلتها وتفننت مع أطفالها فى تعذيبها . فكانت تحبسها لأتفه الأسباب فى حجرة مهجورة مخيفة يقال إن الأشباح كانت تسكنها . فلا عجب أن تصاب چين الصغيرة بحمى عصبية كادت تقضى عليها . لولا رقة قلب الصيدلى « لويد » الذى كان يعالج خدم القصر فقد لزم فراشها وأدرك سبب علتها فعمل على إنقاذها ، ونصح لمسز ريد أن تدخلها مدرسة داخلية تشرف عليها جمعية خيرية تربى اليتامى من أبناء رجال الكنيسة الذين لم يخلفوا ثروة لبناتهم .

وكانت هذه هى مدرسة « لوود » التى دخلتها چين ، فاذا معهد ظاهره الرحمة وباطنه العذاب الأليم للتلميذات الفقيرات المسكينات ولولا رقة قلب الناظرة مس تمبل التى أعجبت بذكاء چين إير ومواهبها الفنية لكانت قسوة مدير المعهد كفيلة بالقضاء عليها .

ونعمت چين بقرب هذه الناظرة العطوف التى تعهدتها وجعلت منها مريدة خاصة لها بحيث أتمت دراستها بتفوق مذهل فى ست سنوات ، ثم عينت على إثر تخرجها معلمة للصفوف الصغرى فى هذه المدرسة عينها ، وبذلك قضت سنتين أخريين فى القسم الداخلى فى عزلة تامة لا تجد ما يسليها غير رسم اللوحات الطبيعية والدأب فى تعلم اللغة الفرنسية .

وتزوجت الناظرة مس تمبل ورحلت عن المدرسة ، فضاقت چين اير بحياتها المجدبة فى « لوود » ولم تطق

البقاء بعد ذلك ، ونشرت إعلاناً فى إحدى الصحف تطلب فيه وظيفة مربية أطفال صغار فى أسرة محترمة ، وسرعان ما جاءها رد من قصر ثورنفيلد بالقرب من قرية ميلكوت لتشرف على تربية طفلة فرنسية الأصل فى العام الثامن من عمرها .

ولم تتردد چين فى التوجه إلى قصر ثورنفيلد ، فاستقبلتها مديرته العجوز مسز فيرفاكس وتلميذتها الطفلة أديلا ، وحاضنتها الفرنسية صوفى . أما رب القصر مستر روشستر فكان فى رحلة كعادته فى معظم الأوقات ، فهو لا يلم بقصره إلا فى أحايين خاطفة ، يصل فجأة ويرحل فجأة .

وتقول چين اير بعد ذلك إنها أحبت تلميذتها وحياة القصر الهادئة ، كما أحبت صحبة مسز فيرفاكس ، وعاش الثلاثة على سجيتهن بغير تكلف . وسمعت چين من مسز فيرفاكس كلاماً كثيراً عن مستر روشستر وكيف أنه رجل عادل حاد الطبع لا يدرى أحد أهو ساخط أم مسرور ، ولا ما يستحسنه من الفعال أو يستهجنه ، فالمرء دائماً فى حيرة من أمره . ولذا حمدت چين الله على غياب مستر روشستر الطويل .

وذات يوم كانت تطوف مع مسز فيرفاكس حجرات الطابق العلوى المهجور ، فسمعت ضحكة شاذة الجرس تهتك حجاب الصمت الرائن على القصر ، فاقشعر لها بدنها . وتذكرت ماسمعته من بعض الخادمات عن الأرواح الشريرة التى تسكن القصور العتيقة والأبراج المهجورة ، وتحرك صدى مخاوفها فى طفولتها الحافلة بالفزع والرعب فى قصر چيتسهد حين كانت تعيش فى كنف زوج خالها مسز ريد .

ورأت مسز فير فاكس اضطراب چين الشديد ، فأخذت تهدئ من روعها مؤكدة لها أن هذه الضحكة الشاذة تصدر عن خادم غريبة الأطوار بها مس خفيف ، بيد أنها مأمونة الجانب ، تأتى من القرية للقيام بأعمال التنظيف فى بعض الأيام ، وهى امرأة حمراء الشعر عصبية الملامح تدعى « جريس پول » . فلم يسع چين إلا أن تصدق هذا التفسير ، لكنها عادت إلى الشك والتوجس بعد أن سمعت تلك الضحكة بعينها تشق صمت الليل بين الحين والحين .

وزاد من حيرتها أن « جريس پول » هذه كانت تتجنب چين إير دائماً . وهى تقوم بأعمالها فى الطابق العلوى المهجور ولاتراها إلا متسللة هابطة إلى المطبخ كأنها الشبح لتحمل كميات من الطعام تصعد بها إلى حجرتها ، فاذا أرادت أن تتحدث إليها أعرضت عنها فداخل چين إير الاعتقاد بأن جريس پول هذه امرأة مخبولة بعض الشئ حقا . وأن نوبات خبالها هى التى تدفعها إلى إرسال تلك الضحكة المزعجة .

وانقضى على چين اير فى قصر ثورنفيلد نحو ثلاثة أشهر ، أقبل فيها الشتاء . وذات يوم مشمس خرجت چين اير سائرة على قدميها نحو القرية لتشترى من هناك بعض مايلزمها . وجلست فى بعض الطريق الطويل لتستريح عند قمة ربوة ، ولتمتع النظر بثوب الثلج الناصع البياض الذى يسربل كل شئ حولها على مدى البصر وإذا كلب ضخم فى سواد الليل البهيم يثب صوبها فجأة وفى إثره فارس فوق صهوة جـــواد أســـود .

وانزلقت سنابك الجواد فوق الجليد الأملس . فكبا وسقط من فوقه راكبه ، فتطوعت چين إير بكل رقة ودماثة لانهاض الرجل من سقطته . فتقبل منها عونها العطوف بفظاظة مستهجنة تشبه سحنته كثيراً فهو عملاق فظ الملامح أسمر اللون كث الحاجبين نفاذ النظرات .

وطلب منها العملاق الغريب الفظ أن تساعده رغم عرجه على ركوب جياده ، ثم تركها من غير أن يشكرها . فعادت إلى قصر ثور نفيلد مكتئبة النفس

وإذا هي تفاجأ بهذا الرجل الفظ هناك . وحسبته زائراً فإذا هو مستر روشستر رب القصر نفسه !

وقضت چين فترة تعسة لأن مستر روشستر كان يعاملها بجفاء حيناً وبدماثة حيناً آخر ، حتى باتت لاتعرف رأسها من قدميها . فهو متغير الأطوار ينقلب من النقيض إلى النقيض فى الجلسة الواحدة بغير مبرر وبغير مقدمات .

وزاد ذلك من فضول چين فراحت تستوضح مسز فيرفاكس تعليل هذا التقلب فى مزاج مستر روشستر ، فعرفت منها أنه يعانى من آثار شقاء طويل فى مستهل حياته ، لأن والده حرمه من الميراث وخص بثروته كلها أخاه الأكبر . فهاجر من إنجلترا وعاش فى الخارج شريداً حاقداً إلى أن مات شقيقه الأكبر فجأة وورث كل شيء .

ويبدو أن الفضول لم يكن من جانب چين وحدها فقد أخذ مستر روشستر يتعقبها بالأسئلة الدقيقة والاستجوابات الفاحصة عن ماضى حياتها وطفولتها وصباها فتحدثه ببساطة وصراحة تامتين عن كل شيء ولا تحاول التظاهر أمامه بغير حقيقتها .

وتدرج روشستر بعد ذلك إلى نوع آخر من الاستجواب الفاحص . فصار يجالسها فى المساء فترات طويلة فى المدة التى قضاها بالقصر لعلاج ساقه المهيضة ويفاجئها على غير انتظار بأسئلة فى موضوعات عامة تتعلق بالمجتمع وأحوال الدنيا ، كأنه يريد أن يعرف مدى مداركها وطريقة تفكيرها ، فكانت لاتتردد فى الإجابة عن أحرج الأسئلة بصراحة تامة وجرأة وتعزز رأيها بالأسانيد . فكانت عيناه تلمعان سروراً إذ يجدها مستقيمة فى ردودها كاستقامته القاطعة فى اسئلتها .

وكأنما أمن جانبها ووثق بها ففتح لها كتاب حياته الماضية ، وصارحها بما كان من غواياته وضلالاته . وكيف أن أديلا ابنة راقصة فرنسية كان يعاشرها فى باريس فزعمت له أنها ابنته وتركتها بين ذراعيه وهربت مع عشيق آخر فعطف عليها وتعهد بتربيتها .

وهكذا أنست چين إلى روشستر وطبيعته الصريحة الواضحة ، واستساغت خشونته التى تدل على استقامة طبع ، وصارت تتطلع إلى حلول المساء كى تجلس إليه وتسامره ذلك السمر الذى يشبه مباريات الرياضة أو تمرينات المبارزة بين عقلين وطبعين صريحين ، وخفق قلبها له على تجرد سحنته من الجمال .

وذات يوم افتقدته چين فوجدته قد رحل فجأة عن القصر من غير أن يخبرها ، وعلمت من مسز فيرفاكس أن غيابه سيطول أسبوعاً — وكانت ساقه قد شفيت — يقضيه فى الصيد ضيفاً على أحد القصور المجاورة . فقضت چين ذلك الأسبوع فى هم وقلق ، وأيقنت أن فؤادها البكر قد تعلق بسيدها تعلقاً لا أمل فيه .

وقبل نهاية ذلك الأسبوع وصلت مسز فيرفاكس رسالة من سيدها يأمرها بإعداد القصر إعداداً لائقاً لاستقبال ثلة من السيدات النبيلات والسادة الوجهاء سيقدمون فى صحبة مستر روشستر بعد يومين .

وانهمك الجميع بما فيهم چين فى إعداد حجرات القصر فسنحت الفرصة لچين أن تسمع ثرثرة الخادمات اللواتى جيء بهن من القرية للأعمال الاضافية ، وكان مما سمعته أن النبيلة بلانش إنجرام ستكون واسطة العقد بين هؤلاء الضيوف ، وهى فتاة حسناء يعلم الجميع أن مستر روشستر متيم الفؤاد بها وأن خطبتهما ستعلن قريباً .

ووقع هذا النبأ على قلب چين وقوع الصاعقة ، وأحست عقارب الغيرة تلدغها وأدركت أنها لن تطيق البقاء بعد ذلك، وعولت على البحث عن وظيفة أخرى بعد رحيل الضيوف عن القصر .

ولقيت چين الأمرين من غطرسة بلانش ووالدتها وبقية الصحاب المتعجرفين . ولكنها عرفت كيف تملك زمام أعصابها والغيرة تمزق قلبها لأن هؤلاء الضيوف أشعروها بالفارق الضحم بينها وبين سيدها وحبيبها من حيث الثراء والجاه والمكانة . إلا أنها لم تستطع أن تروض قلبها على التخلى عن حبه . ولكن سيدها وحبيبها كان يرقب مشاعرها وسلوك القوم معها . فصارحها على انفراد بأنه يقدرها ويعتبرها صديقته وسنده الوحيد فى الحياة ولن يفرط فيها لأنه سيشعر بالضياع إذا افتقدها إلى جواره .

وحضر إلى القصر زائر غريب اسمه ميسون ليقضى الليل فاستيقظت چين فى تلك الليلة على صرخة مدوية مرعبة ، تلاها صوت شجار فى الحجرة التى تعلو حجرتها واستيقظ جميع الضيوف ، ولكن روشستر طمأنهم مدعياً أنه كابوس أصاب إحدى الخادمات بنوبة طارئة ثم صحب چين إلى الطابق العلوى فاذا فى إحدى الحجرات مستر ميسون جريحاً ينزف منه الدم . فضمدت چين جرحه بعد أن غسلته وخرج روشستر سرا ليأتى بطبيب قرر أن فى كتف ميسون أثر عضة وحشية . وكانت چين واثقة أن التى هاجمته هى جريس پول لأنها عرفت ضحكتها الشاذة ورحل ميسون قبل انبلاج الصبح حتى لا يراه الضيوف وتثور ضجة ولم يلبث الضيوف أن رحلوا أيضاً فى ذلك اليوم .

وبدا من روشستر أنه يريد أن يربط حياته بحياة چين ، ولكنه يخشى عواقب زلة غامضة تردى فيها حين كان شريداً فى الخارج ، ولم يفصح عن هذه الزلة إلا بقوله إن ميسون يعرفها ولكنه آمن من جانبه لأنه يعيش فى الخارج وسيرحل ذلك اليوم إلى الخارج مرة أخرى .

وفى هذا الظرف تلقت چين رسالة من زوج خالها مسز ريد تدعوها لزيارتها لأنها على شفا الموت . وكان ابنها قد بدد ميراثه وساءت سيرته . فسمح لها مخدومها مستر روشستر على مضض بالذهاب إلى جيتسهد حيث عرفت من المحتضرة أن قريباً لأبيها اسمه چون إير أرسل منذ سنوات إلى مسز ريد من جزيرة مديرا حيث هاجر يبلغها أنه جمع ثروة ضخمة ويريد أن يتبنى چين ليورثها أمواله ، ولكن المرأة القاسية زعمت له أنها ماتت ، وهى تطلب من چين أن تغفر لها هذا الذنب !.

وطال احتضار مسز ريد وچين تقوم بخدمتها حتى ماتت ، وكان قد انقضى نحو شهر فعادت إلى مخدومها وحبيبها الذى ألهب حبه لها ذلك الفراق فأغدق عليها حنانه ثم فاجأها ذات يوم بطلب يدها لأنها المرأة الوحيدة التى أحبها واحترمها ووثق بها ، فهى نور حياته وملاكه الحارس ، وتركته تحت وطأة الذهول والسعادة بهصر عودها بين ذراعيه ويلتهمها بقبلاته ، مكرراً لها أنها الفتاة الوحيدة التى يثق بأنها أحبته لشخصه لا لثرائه . وأن بلانش أنجرام رسبت فى الامتحان عندما زعم لها أن ثروته لاتبلغ ربع حقيقتها الظاهرة فأعرضت عنه .

وأخذ القصر يستعد لعقد الزواج بعد شهر واحد مضى كالحلم . وفى أواخره تغيب روشستر عن القصر لاستتمام بعض لوازم الزواج . فإذا چين تستيقظ فى الليل على امرأة مخيفة الشكل ترفع فى يدها شمعة وتتأمل ثوب الزفاف المعلق على المشجب . ثم ترفع الطرحة وتضعها على رأسها وتتطلع فى المرآة كاشرة الأنياب فى وحشية ، ثم تمزق ذلك الخمار وتدوسه بقدميها ، ثم تنصرف وچين معقودة اللسان من الذعر ولما عاد روشستر فى اليوم التالى حاول إقناعها أن ذلك كان كابوساً وأن الخمار الممزق لابد قد عبثت به جريس پول فى إحدى نوبات خبالها . واضطرت چين لتصديقه على مضض .

وفى ساعة الزفاف فى كنيسة القصر برز فجأة مستر ميسون الزائر الغريب عندما قال القسيس العبارة المعتادة :

— من كان يعرف سبباً يحول دون زواج هذين الشخصين فليتقدم الآن أو فليصمت إلى الأبد !

وأعلن مستر ميسون أنه يعرف سبباً من هذا القبيل فمستر روشستر متزوج من امرأة مجنونة تعيش حبيسة فى إحدى حجرات الطابق العلوى بالقصر ، وأن هذه الزوجة شقيقته .

ولم يجد روشستر بدًّا من الاعتراف ، وراح يستعطف چين كى لا تتخلى عنه فلن يستطيع الحياة بدونها بعد أن ذاق السعادة بقربها ولكنها رفضت بحزم وهربت تحت جنح الليل وهى فى حالة عقلية أشبه بالحمى .

وكادت تهلك وهى هائمة على وجهها لولا أن أنقذها قسيس شاب فى إحدى القرى المنعزلة ، وأحبها وعرض عليها الزواج على أن ترحل معه إلى المستعمرات ليعملا معاً فى التبشير . وكادت تقبل لولا أنها سمعت صوت روشستر يرن فى أذنيها يناديها بضراعة أن تعود إليه .

ومرة أخرى عادت إلى ثورنفيلد وقد مضت شهور قضتها فى النقاهة ضيفة على ريفرز المبشر التقى فإذا بها تجد القصر أطلالا بعد أن أشعلت فيه الزوجة المجنونة النار . وفى بيت ريفى منعزل بالقرب من القصر وجدت روشستر وقد أصابه العمى والتشويه من أثر الحريق الذى ذهب ضحيته القصر والزوجة معا ، فتزوجا ووجدا السعادة أخيراً .

° ° °

أما وقد عرفنا فى إيجاز شديد هيكل هذه القصة فقد آن لنا أن نبحث عن سر شغف جمهور القراء بها .

وليس ذلك السر عسيراً خافياً ، لأنها فى نظر الناس من سواد القارئين تجمع بين عنصرين حبيبين إلى نفوس الناس من قديم الزمن ، فهى تخاطب جانب الأحلام الطفلية على غرار ما تخاطب ذلك الجانب قصة سندريلا ، تلك الفتاة المضطهدة الضعيفة الفقيرة التى تتزوج أميراً قوى السلطان . ثم هى أيضاً قصة من قصص انتصار البشر الضعفاء على الشدائد والصعاب بفضل الثبات والمثابرة والكفاح .

وهذا النوع من القصص يعلق بأذهان الناس وقلوبهم لأنه يعبر عن مطامعهم وآمالهم ، فمعظم الرجال يزهيهم أن يكونوا حماة ذوى بأس لنسائهم ومعظم النساء يزهيهن أن يتزوجن من رجال أقوياء أشداء قادرين على حمايتهن . والجنسان كلاهما يصبوان إلى التوفيق والنجاح والتغلب على صعاب الحياة وشدائدها.

ولئن فسر هذا لنا إقبال سواد القراء وعامتهم على قصة چين إير فهو لايكفى لتفسير إعجاب النقاد الشديد بها . ولكننا نجد سر ذلك الإعجاب فى قوة تعبير الكاتبة عن العواطف بعمق وصدق رهيبين فاللوحات التى سجلت فيها آلام الطفلة چين وعذابها ورقة الطفلة هيلين ومرضها ووفاتها . ومواقف الحب الرقيقة تستولى ولا شك على مجامع القلوب ببساطة أسلوبها وعمق تأثيرها فى النفس .

إن قصة چين إير ليست حكاية رومانسية تهيىء للعواطف البشرية متنفساً خيالياً ، بل هى قصة تتميز بالصدق والإخلاص والأمانة للتجربة الإنسانية بغير جنوح إلى التزوق أو المبالغة التى تصل إلى حد الزيف فى الأدب الرخيص المريض .

ومن آيات هذه الأمانة التى تجعل القصة واقعا حيا ، تلك التفاصيل التى تفرض على القارىء الإحساس بواقعية ما يقرأ ، وإن انتصار چين يأتى فى النهاية شبيها بأحاديث العجائز فى ليالى السمر ، فهو انتصار

لم يفرش طريقه بالورد ، ويخل اكليل ظفره من أشواك ، لأنها لاتغدو بذلك الانتصار أميرة موفورة الجمال والثراء والجاه ، بل زوجة كأوساط الزوجات فى البشر فى دنيـــا الواقع ، تربط مصيرها برجل لا دمائة فى خلقه ، ولا لين فى مهاده وإنما هو رجل وعر الطبع كفيف البصر موصوم السمعة بمـــاضيه وضلالاته ، وله ابنة تربطه بتلك الصفحة الدنسة المطوية من شبابه . فهو منبوذ من علية الناس للفضيحة التى ثارت حوله ، وهو عزوف عن المجتمع بسبب كبريائه وعاهته . فچين إير فى ذلك الإطار تتلقى من يد القدر أخيراً كأساً غير صافية من الأكدار ، ولابد لها من الشجاعة والمضاء كى تمضى فى طريقها المقسوم لها . وسعادتها بسلوك تلك الطريق هى سعادة الشجعان وأصحاب الرسالات لا سعادة من واتتهم المقادير بصفو محض وهم بلهاء خاملون .

فإذا تركنا المضمون الأدبى ، وجدنا للقصة مضموناً إنسانياً اجتماعياً يتصل بكيان المرأة فى العصر الحديث من قريب جداً ، فچين إير هى أول قصة أوروبية عظيمة تمثل المرأه الحديثة وتبسط وجهة نظرها وتثبت كيانها المستقل الكريم فى المجتمع العصرى .

إن المعلمة الفقيرة التى تعيش بعرق جبينها تواجه السيد الوجيه الثرى الطاغية روشستر عن اقتناع وطيد بأنها ند له فى القيمة الإنسانية ، وأنها وهى امرأة لا تقل عنه فى قوة العقل ومضاء الروح ، وتزيد عليه فى نبل القلب ونقائه . وتصر فى جميع مواقفها معه على الانصياع لأوامر ضميرها ونواهيه بغير خوف ، ومن غير أن يكون لإغراء البذخ والرفاهية على نفسها سلطان . فهى ترفض أن تبيع نفسها لتجد الرفاهية والرغد ، لأن كنزها الداخلى أقوى عندها من ربوات الأموال وألقاب الشرف والمكانة الزائفة فى الدنيا .

وإن لديها من الشجاعة ما تقربه فى غير مراوغة لروشستر بأنها تهواه من كل قلبها ، وأنها ستظل تحبه ما عاشت . وأن وطن روحها حيث يكون هو . ولكنها تصارحه بأنها تزدريه لتفكيره فى الزواج من فتاة وضيعة النفس زائفة المشاعر لا لشىء إلا لأنها ذات مظهر وسيم وثروة طائلة .

إن مثل هذا الموقف الاجتماعى فى سنة ١٨٤٧ يعتبر صرخة تقدمية جبارة . بل إنه لم يزل حتى اليوم مستوى رفيعاً للمرأة الكريمة على نفسها ذات التفكير المستقل ، حتى بعد أن نالت المرأة كثيراً من الحقوق الاجتماعية وستظل صورة چين إير نموذجاً للمرأة التى لا شك فى أنوثتها يستحق الإكبار ويجدر أن يكون قدوة لسائر النساء .

٣ — شذرات من القصة

● كانت الحجرة الحمراء واسعة الأرجاء مهملة الشأن ، لا يستعملها أحد على الإطلاق من أهل القصر للنوم إلا فى المناسبات القليلة التى يزدحم فيها «جيتسهد هول» بالضيوف ويتعين حينئذ استخدام كل حجراته لإيوائهم . ولم يكن ذلك لعيب فيها ، فهى من أكبر ما فى القصر من حجرات ومن أفخمها رياشاوبها سرير ذو أعمدة هائلة من الخشب الثمين تتدلى بينها ستائر من نسيج فاخر أحمر اللون ، فيتبدى للناظرين وكأنه خيمة مضروبة فى وسط القاعة المترامية . أما النوافذ الكبيرة فتتدلى فوقها ستائر شبيهة بستائر الفراش . وعلى الأرض بساط كبير فاخر يماثلها فى اللون . ويماثلها فى اللون أيضاً ذلك الغطاء الذى يعلو المنضدة المجاورة للسرير الكبير أما الجدران فلونها بين الأحمرار والصفرة ، وسائر الأثاث فى الحجرة من الخشب الفاخر العتيق المهيب بلونه الداكن ....

وألقتنى مس أبوت القاسية فوق كرسى وضعته لى بالقرب من المدفأة الرخامية الضخمة الخابية فى مواجهة السرير الرهيب ، وعن يمينى ويسارى ذلك الأثاث الضخم ومرآة هائلة تضاعف من حجم الحجرة

ومن ضخامة أثاثها . ولما نهضت أمتحن قفل الباب وجدته موصداً من الخارج بالمفتاح ، فإذا أنا رهينة سجن محكم . وهممت أن أعود إلى مقعدى فإذا أنا أواجه المرآة الهائلة ويخيل إلى أنى أرى فى الظلام اشكالاً ضخمة مخيفة تتربص بى . وزاد من وحشة المنظر تلك القامة الصغيرة التى تحملق فى بعينين ضاعف الخوف من اتساعها وسط وجه شاحب ، فكأننى أرى أمامى شبحاً حقيقياً من مخلوقات الجن .

● ألفيت نفسى واقفة فوق المقعد ومستر بروكلهيرست لا تفصلنى عنه إلا ياردة واحدة ، وأمامى مجموعة من الثياب الحريرية الزاهيـــة الألوان ترفل فيها أسرته وخاطب مستر بروكلهيرست تلك الأسرة ثم انثنى موجها الخطاب إلى المعلمات والتلميذات زميلاتى :

ــ أترين كلكن هذه الفتاة ؟

ولم يكن شك فى أنهن يريننى ، إذ كنت محط أنظارهن جميعاً وكأن عيونهن عدسات مسلطة فى شعاع الشمس على وجهى تكاد تحرقه . حرقاً . وأردف :

ــ لا شك أنكن ترينها صغيرة السن لا تختلف فى شىء من مظهرها عن سائر الأطفال . فقد شاءت إرادة الرب أن يسبغ عليها الشكل الذى أسبغه علينا جميعاً . ولكن قدر لهذه الطفلة أن يجد فيها الشيطان اللعين أداة طيعة وعونا ! وإنى لأفضى إليكن بهذه الحقيقة ونفسى تفيض ألماً وحزنا ... وإنى لآسف لما ألقى على كاهلى من واجب تنبيهكن إلى ما تنطـوى عليه من شرور مروق ، فهى لا تستحق أن تنخرط فى سلك قطيع الرب ، لأنها غريبة عنه تماماً . فمن واجبكن أن تقاطعنها فلا تخالطنها فى ألعابكن ولا تجاذبنها الحديث أيتها التلميذات الطائعات للرب !.. وقد علمت هذا من السيده المحسنة البارة التى غمرتها بإحسانها وكفلتها بعد وفاة أبويها وعاملتها معاملة الابنة ، فعقتها وقابلت هذا الكرم البالغ بالجحود ، حتى عيل صـبر السيدة الكريمة ، وخشيت على أطفالها من مخالطتها فأقصتها عنهم محافظة على نفوسهم النقية من دنسها !

● أشرقت شمس منتصف الصيف الرائعة على انجلترا فإذا السماوات كاملة الصفاء ، وإذا الضياء يغمر كل شىء بالبهاء والرواء ، حتى كأن باقة من الأيام التى تسود إيطاليا نزحت إلينا من الجنوب كما تنزح أسراب الطيور المهاجرة الرائعة ، ثم خطر لها أن تحط فى طريقها فوق صخور ألبيون . وكان الدريس قد ضم وأدخل إلى الأهراء ، فبدت الحقول كلهـــا حول ثورنفيلد خضراء مكشوفة للعيان ، مجزوزة ، وبدت الطرق بيضاء ساخنة تحت حرارة الشمس ، وبدت الأشجـــار فى الاسيجة وفى الغابات رافلة فى حفل من أوراقها الخضر الحالكة الاخضرار ، فوضحت المفارقة بينها وبين الخضرة الصافية الخفيفة التى تتراقص فى المروج تحت الأشعة البهيجة .

● وشرعت فى الارتداد إلى الدار ، بيد أن مستر روشستر تبعنى ولما بلغنا سدة الباب قال لى :

ــ أتعودين فى مثل هذه الليلة البديعة ؟ إنه لمن العار أن يجلس المرء فى ليلة كهذه داخل الدار وما من أحد على وجه اليقين تنازعه نفسه إلى الإيواء إلى فراشه وغروب الشمس فى الحديقة على موعد للقاء مع طلوع القمر !

ومن نقائصى أن لسانى على ذرابتـــه أحياناً فى الانطلاق بالإجابة يعجز أحيـــاناً أخرى عن إبداء ما أرجوه من المعاذير فيخذلنى فى تلك المواقف ..

وأردف يقول ونحن ندرج معاً إلى الممشى الذى تظلله من الجانبين أشجار الغار :

ــ أى چين ! ألا ترين ثورنفيلد مكاناً رائقاً فى الصيف ؟

ــ بلى ياسيدى .

ــ ولا بد أنك ألفت البيت إلى حد ما وأحسست شيئاً من الارتباط به فلك عين حساسة للجمال الطبيعى

– إنى لأشعر بالارتباط به حقاً .

– وإخالك تكنين فى نفسك – على نحو لا أدرى كنهه – إعزازاً لهذه الطفلة الصغيرة البلهاء أديل بل وللسيدة الساذجة فيرفاكس ؟

– أجل ياسيدى ، أكن الإعزاز لكليهما على نمطين متباينين .

– ويسوؤك أن تفارقيهما ؟

– نعم .

– وا أسفاه !

قالها ثم تنهد وسكت ، ولم يلبث بعدها أن أردف :

– هذا هو حال الدنيا على الدوام : ما إن يستقر قرار المرء فى مكان يروقه حتى يهيب به صوت أن ينهض وينطلق لأن ساعة الراحة قد انقضت !

فسألته :

– أحتم على إذن يا سيدى أن أنطلق من هنا وأبرح ثورنفيلد ؟

– أعتقد أنه لا بد لك من هذا يا چين ! وإنى لآسف يا چانيت ولكنى أعتقد أنه ليس عن هذا محيص !

وكانت لطمة ، بيد أنى لم أدعها تقهرنى !

– ليكن يا سيدى : سأكون على تمام الأهبة متى صدر الأمر بالمسير .

– لقد آن أوانه : ولا بد أن أصدر هذا الأمر الليلة !

– إذن أنت على وشك الزواج يا سيدى ؟

– ذلك كذلك . بالضبط ! لقد أدركت محجة الصواب . وأصبت المحز بثاقب فراستك المعهودة .

– وهل سيكون ذلك قريباً يا سيدى ؟

– قريباً جداً يا ... أعنى يا آنسة إير . وتذكرين يا چين المرة الأولى التى أفضيت إليك أنا ، أو أفضت الشائعة إليك ، أن فى نيتى وضع عنق عزوبتى الطويلة فى حبل المشنقة المقدسة ، والدخول تحت نير الرباط المقدس ... وأحب أن أذكرك بأنك كنت أول من نبهنى بتلك الصراحة التى أحترمها فيك ، وبعد النظر والحرص والاحتشام إننى إن تزوجت الآنسة إنجرام فسترحلين أنت والصغيرة أديل على الفور .

• • •

– لئن أثبتت هذه الوثيقة أنى كنت متزوجاً فهى لا تثبت أن المرأة المذكور اسمها فيها بوصفها زوجتى لم تزل على قيد الحياة .

فقال المحامى بصوت رن فى أرجاء الكنيسة الصامتة !

– إنها كانت على قيد الحياة منذ ثلاثة أشهر

– ومن أدراك ؟

– إن لدى شاهداً على صحة هذه الواقعة ، وهو شاهد ليس فى وسعك ياسيدى أن تدحض شهادته .

– أبرزه أو فاذهب إلى الجحيم !

– سأبرزه أولاً قبل أن أذهب إلى الجحيم ، فهو موجود هنا ! يامستر ميسون تفضل بالتقدم إلى الأمام !

وما إن سمع مستر روشستر هذا الاسم حتى كز على أسنانه ، وشعر برجفة شديدة تعتريه ، وأحسست وأنا بجواره بسلسلة من التقلصات المنبئة عن الغضب والقنوط تسرى فى كيانه . وظهر الغريب الآخر الذى كان متواريا فى الصفوف الخلفية واقترب من المحراب ومن فوق كتف المحامى طالعنا وجه شاحب أجل إنه ميسون بلحمه ودمه . واستدار مستر روشستر وحلق فيه . وكانت عيناه كما قلت كثيراً من قبل سوداوين ولكن الوهج الذى كان يومض الآن فيهما كان يشع بلون الدم ، واحتقن وجهه الزيتونى البشرة ورفع ذراعه القوية مندفعاً إلى الأمام . وكان حريا أن يضرب ميسون فيلقيه على أرض الكنيسة وينتزع أنفاسه من جسده لولا أن ميسون تراجع وصاح :

– يا إله الرحمة .

• وعند مدخل القصر تقدمت مسز فيرفاكس وأديل وصوفى للقائنا وإزجاء التهانى إلينا ، فصاح السيد صارخاً :

– أغربوا جميعاً ! إذهبوا عنى بتهانئكم ! من ذا يريدها ؟ لست أنا ! فقد جاءت متأخرة خمسة عشر عاما !

واجتازهم ثم شرع يصعد الدرج وهو لم يزل قابضا على يدى ، ولم يزل يهيب بالسادة أن يقتفوا أثرنا ، ففعلوا . وظل يصعد إلى أن بلغ الطبقة الثالثة حيث الباب المنخفض الأسود ففتحه بمفتاحه العام وأدخلنا إلى حجرة مفروشة بالبسط فيها فراش ضخم ثم قال :

– هل تعرف هذا الوضع ياميسون؟ لقد عضتك وطعنتك ها هنا .

ورفع الستائر عن الجدار فكشف عن باب آخر فتحه أيضاً . وفى حجرة بلا نوافذ رأينا ناراً تتأجج فى مدفأة حولها سياج قوى من القضبان الحديدية العالية ، وتتدلى من سقفها بسلسلة حديدية ثريابها مصباح . وكانت جريس پول عاكفة على النار تنضج فيما يظهر شيئاً فى مقلاة . وفى جوف العتمة عند الركن الأقصى من الحجرة رأينا شكلا آدمياً يجرى غاديا رائحا ، أقول آدميا ولم يكن واضحاً حتى تلك اللحظة أهو وحش أم إنسان فقد خيل إلينا عند النظرة الأولى أنه يدرج على أربع ، ويزمجر ويهدر كالضوارى ، إلا أنه مكتس بالثياب كالبشر وله شعر متكث أشعث كاللبد أو المعرفة يغطى رأسه ووجهه .

وقال مستر روشستر :

– طاب صباحك يا مسز پول ! كيف حالك ؟ وكيف حال وديعتك اليوم ؟

– فى حال يمكن أن تطاق ياسيدى . شكراً لك فيها شراسة ولكنها لاتتجاوزها إلى الخطورة .

وعندئذ دوت صرخة وحشية كأنما لتكذب هذا التقرير ، ونهضت الضبع المسربلة بالثياب منتصبة على قائمتيها الخلفيتين !



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التى أثرت فى الحضارة الإنسانية

يشرف على تحريرها

د. أحمد رياض تركى — د. عبد الحليم منتصر
د. زكى نجيب محمود — على أدهم
ابراهيم زكى خورشيد — ابراهيم الإبيارى

المجلد الثانى

١٠

رسالة التوحيد لمحمد عبده

بقلم
الدكتور عثمان أمين
رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ — مقدمة عن محمد عبده وفلسفته

(ا) خلاصة سيرة ورسالة :

فى الأبيات القليلة التى ألقاها حفنى ناصف فى رثاء الشيخ محمد عبده ، لخص الشاعر الكبير السمات البارزة فى سيرة الأستاذ الإمام والخصائص المميزة لدعوته الإصلاحية التى ازدهرت فى العالم الإسلامى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحاضر :

يقضى حوائج سائليه فلا يرى
فى نفسه سأماً ولا استكبارا
ويعلّم الناس الأمانة والوفا
والصدق والإخلاص والإيثارا
ويظل بالإصلاح مغرًى كلما
وجد السبيل إلى صلاح سارا
حتى كأن عليه عهداً للعلا
أن يصلح الأخلاق والأفكارا

ففى مستهل هذا القرن كانت الشبيبة المصرية فى حيرة من أمرها ، فأخذت تقلب البصر فى الظلام الكثيف ، تتلمس بصيصاً من نور ، وتتطلع إلى رائد يرشدها ويهديها سواء السبيل . وسرعان ما وجدت رائدها فى شخص الأستاذ الإمام ، فى شخص رجل قد زانته الحكمة ، وصقلته الثقافة ، وحنكته التجارب ، دون أن تفقده حدة الذهن وتأجج العاطفة وعزمة الشباب ، رجل عرف كيف يجمع بين القديم والحديث ويؤلف بين العلم والدين ، ويعيش لأمته قبل أن يعيش لنفسه ولأسرته ، وبالإجمال رجل يحافظ على زى الشيوخ ، ولكنه يحمل قلباً ورأساً لم يعهد الناس لهما نظيراً بين أصحاب الطرابيش ولابسى العمائم والقفاطين .

والتفت الشبيبة حول الأستاذ الإمام ، لأنه كان بروحه الفتية أقدر الناس على استنهاض الشباب لتحقيق المبادئ العالية . وحفزه إلى بذل الجهود لتوخى الحق والخير والجمال ، ولأنه كان بعلمه واخلاصه أقدر الزعماء على تحرير الأذهان من زيف الآراء وتصفية القلوب من زيغ المعتقدات . واستطاع الإمام أن يطبع فى نفوس معاصريه أعمق الآثار : لأنه وقف من المجتمع موقف الناقد الحصيف ، وأعلن حقوق الفكر ، ودافع عن كرامة الفرد ، وأيد مطالب الضمير ، ورفع لواء الحرية ، ودعا إلى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين ، وحاول أن يبث فى نفوس

المسلمين مكارم الأخلاق – التى هى المقصد الأسنى لرسالة الرسول – أخلاق الصبر والدأب ، ومواصلة السعى واتقان العمل ، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة .. ومن حق الأستاذ الإمام علينا أن نقول : إنه هو الذى زود التفكير المصرى بالوحدة والانسجام ، وطبعه بطابع الدقة والتحديد ، وإنه هو الذى استطاع بقوة شخصيته وكتاباته أن يكون مصدر إلهام لرجال الدين والسياسة والاجتماع والفلسفة فى مصر . فنشأت بفضله وانتمت إليه أربع مدارس مهمة : الدينية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والفلسفية .

وقد قلنا وكررنا القول فى كتاباتنا العديدة عن الأستاذ الإمام إن قضية الإصلاح « الجوانى » ، إصلاح العقلية والعقيدة والأخلاق ، هى الرسالة الأولى التى اضطلع بها ذلك المصلح الاجتماعى الكبير ، وإن هذا الجانب من التربية الإنسانية هو الذى حظى بكل اهتمامه فى حياته الخصبة النافعة الهادية : يكافح العادات والتقاليد السيئة ، وينقد البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ، ويندد بجميع الانحرافات الاجتماعية والسياسية ، ويبذل السعى الموصول لإصلاح مناهج التعليم الأزهرى ، ولإصلاح المحاكم الشرعية .. يتصدى لذلك كله بغية إصلاح الأخلاق فى الجماعة الإسلامية عموماً وفى المجتمع العربى خصوصاً .

ولكنه من جهة أخرى كان مقتنعاً أشد الاقتناع بأن السياسة ما دخلت شيئاً إلا أفسدته ، وقد أشار فى « رسالة التوحيد » إلى الأضرار التى لحقت بالعقائد الدينية حين تغلغلت فيها الأهواء السياسية ، فأورثت المسلمين شقاقاً وخلافاً ؛ ثم إن جمهرة البلاد الإسلامية سواء كانت مستقلة أو تحت حكم الأجنبى المحتل أو المستعمر ، لم يكن لها فى ذلك الحين إلا حكومات ظالمة مستبدة : فمحاولة تأييد سياسة معينة ، أو مناوأة سياسة أخرى ، عن طريق الدين أو العلم تكون عاقبتها شراً على الأمرين جميعاً ؛ ومن الخير للمصلح المخلص أن يستغل لمطالب الإصلاح بعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطان .

ولكن الأستاذ الإمام ، على الرغم من حبه وإيثاره لرسالته ، كأستاذ للشباب ومرب للنفوس ، وعلى الرغم من انصرافه عن السياسة الحزبية ، لم يكف قط عن إبداء رأيه فى المشكلات العصرية الكبرى من سياسية واجتماعية ، فنهض بعبء ذلك الكفاح الروحى الموصول الذى يكفل للمفكر حق الإشراف على سير المجتمع فى عصره . وحسبنا أن ننظر فيما قام به الأستاذ الإمام من نشر المؤلفات أو كتابة المقالات ، وأن نعتبر ما ألقى من دروس فى تفسير القرآن أو فى تقويم اللسان ، وما بث من إصلاح فى القضاء أو فى التعليم أو فى الإفتاء ، حسبنا على الجملة أن نقدر ما بذله من الجهود الإصلاحية الصادقة فى مجالات الأخلاق والدين والاجتماع ، لنقر بأنه استطاع أن يخدم الحقيقة وأن يخدم الأمة خيراً من أولئك المجاهدين المزعومين ، الذين لم يكونوا فى الغالب سوى سياسيين محترفين مهرجين :

(ب) أعمال مشهودة وآثار مذكورة :

إن صورة محمد عبده ، كما تتبدى لنا بعد الإلمام بشخصيته وسيرته ، لا تختلف عن الصورة التى سجلها عنه من قدر لهم أن يعرفوه أو أن يروه فى حياته .

فى ٣١ يوليه سنة ١٩٠٥ كتب « هارولد سبندر » – كاتب حزب الأحرار الإنجليزى – كلمة رثاء للأستاذ الإمام بعد وفاته بثلاثة أسابيع ، وصف فيها لقاءه له بدار صديقه « ويلفرد سكاون بلنت » بعين شمس ، فقال : « هنا أمسك مستر بلنت عن الكلام ، والتفتَ فجأة لسماعه وقع حوافر فرس ، فقال : ها هو الرجل .. فالتفتُ مثله ، فاذا بصورة إنسان يقول

الناظر إليها إنها برزت من كتب الأنبياء الأقدمين : شيخ حسن البزة، جهير الصوت، يمتطي فرساً عربياً كميتاً جميلا يقبل نحونا على مهل ، وعليه الأردية الطويلة التي لا تزال تضفي على الإنسان في بلاد الشرق رونقاً ورواء ، وفوق رأسه العمامة الكثيفة التي هي الوقاية الحقيقية من حر الشمس . ولما انتهى إلينا ترجل وتلطف في تحيتنا ، وتناول معنا فنجان شاى ، وأنشأ يحادثنا بالفرنسية ، وكان حديثه حديث مراقب مفكر وقف يرقب الحوادث من مكان بعيد . وتمنى فيما سبق لوطنه أماني كباراً ، ولكنه تخلى عنها ، وإن يكن من البين أن نيران غيرته القديمة كانت لا تزال مشتعلة في نفسه : وكنت ألمح في عينيه ذلك الابتسام المشوب بالكآبة والرحمة الذى لا يرى إلا في وجوه من قاسوا كثيراً من الأهوال والشدائد » .

وقال عنه تلميذه ومريده رشيد رضا في « المنار » : « إنه سليم الفطرة ، قدسى الروح ، كبير النفس . وصادف تربية صوفية نقيـــة ، زهدته في الشهوات والجاه الدنيوى ، وأعدته لوراثة هداية النبوة ، فكان زيته في زجاجة نفسه صافياً يكاد يضىء ولو لم تمسسه نـــار » .

وقال شيخ الأدباء عباس محمود العقاد في كتابه « عبقرى الإصلاح والتعليم » : « رأيت الشيخ محمد عبده مرات معدودة ، ورأيته مرات لا تحصى في صوره الشمسية التي لا تلتبس إحداها بملامح صورة أخرى ، فكانت النظرة الأولى كالنظرة الأخيرة إلى تلك الملامح فيما تنم عليـــه وتشير إليه : قوة وطيبة متفقتان لا يبين لك إنهما تنازعتا يوماً أو تتنازعان ... وهو أقرب الناس سمة بما يرتسم في أخلادنا من سمات النبوة ، وهى في طلعتها الإنسانية بشر مثلنا ، وإن لم نكن نحن بشراً مثلها فيما تتلقاه من وحى الله » .

من أبوين متوسطى الحال ولد محمد عبده في عام ١٨٤٩ بقرية « محلة نصر » بالوجه البحرى . وتعلم القراءة والكتابة بمنزل والديه ، دون أن يذهب إلى « كتاب » القرية . وبعد أن جاوز العاشرة من عمره ، وأتم حفظ القرآن الكريم ، ذهب إلى الجامع الأحمدى في طنطا ، ليتمّ تجويد القرآن ودراسة قواعد اللغة العربية . بيد أن منهج التعليم بالجامع الأحمدى كان وعراً شاقاً ، حتى كاد الصبى أن يعتريه اليأس ويشتغل بالزراعة ، لولا أن التقى بأحد أخوال أبيه ، اسمه الشيخ درويش ، وكان رجلا صوفياً طيب القلب ، فاستطاع أن يروض جماحه وأن يوجهه إلى المعـــانى القدسية واللذائذ الروحية .

ولكن الحادث الجلل في شباب محمد عبده هو التحاقه سنة ١٨٦٦ بالجامع الأزهر ، أهم مركز للثقافة الإسلامية . وهناك قضى زهاء ثلاث سنين دون أن يجنى فائدة تذكر من الدروس التي كان يستمع إليها حينذاك . فما لبث أن انصرف عن « العلوم الأزهرية » ، وتطلعت نفسه إلى علوم جديدة . وألمت به في ذلك الحين أزمة نفسية جعلته ينقطع عن الدرس ، ويحاول أن يعتزل العالم ، وأن يمارس ضروب الزهد والرياضة ولكنه اجتاز تلك الأزمة بفضل « الشيخ درويش » أيضاً .

وكان من حسن حظه أن التقى بالسيد جمال الدين الأفغانى ، رائد الحرية الدينية والسياسية في نظر الشعوب الشرقية . واستطاع محمد عبده بفضل ما تلقاه عن أستاذه الأفغانى من هداية روحية أن يتحول نهائياً عن طريق الزهد ، وأن يقبل على الحياة العاملة إقباله على دراسة العلوم العصرية المختلفة ، كالفلسفة والرياضيات والكلام والأخلاق والسياسة والفن ، وغيرها مما لم يكن مألوفاً في مناهج الأزهر .

ووجد محمد عبده عند أستاذه جمال الدين الأفغانى روحاً جديدة لا نظير لها في التعاليم الأزهرية : وجد عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة عميقة ،

وصورة عن الكون منظمة . ولكن أهم ما استمد التلميذ من أستاذه هو الميل إلى الحرية ويقظة الوعى القومى . وقضى التلميذ فى صحبة الأستاذ شهوراً يحيا حياة الفكر والروح ، وهو مبتهج نشوان متعطش إلى اكتشاف المعرفة من ينابيعها الصافية .

ومنذ أن اتصل محمد عبده بالأفغانى اتجهت حياته اتجاهاً واحداً : أخذ يبذل جهوده للتحرر من سلطان العرف السائد والتقاليد الموروثة . وشرع يقرأ ما ينقل إلى العربية من ثمرات الثقافة الغربية ، وينشىء المقالات للصحف المصرية ، فنحس فيها أنه يحاول فى شىء من المشقة أحياناً ، أن يتخلص من العقلية المسيطرة إذ ذاك على البيئة الأزهرية . وفى سنة ١٨٧٧ تقدم لامتحان « العالمية » فى الأزهر ، وظفر بها ، على الرغم من الشكوك التى حامت حول اسمه ، لاتصاله بالأفغانى ، ولكتابته الفصول داعياً إلى اكتساب المعرفة والثقافة الحرّة ، وإلى السير فى طريق التجديد وترك الجمود والتقليد .

وبعد حصول الشيخ على هذه الشهادة أصبح من حقه أن يقوم بالتعليم فى الأزهر ، فأخذ يلقى دروساً فى التوحيد والمنطق والأخلاق . ثم عين مدرساً للتاريخ فى « مدرسة دار العلوم » ،ومدرساً للغة العربية فى « مدرسة الألسن » . فبدأ التعليم هناك بمحاضرات عن « فلسفة ابن خلدون » ومضى فى التدريس حتى تولى الخديو توفيق ، فأمر بنفى الأفغانى من مصر وعزل محمد عبده من دار العلوم .

ولكن رياض باشا أراد إصلاح جريدة « الوقائع المصرية» — وكانت لسان الحكومة الرسمى — فعين الشيخ محمد عبده محرراً بها ، ثم رئيساً لتحريرها . فكان فيها — بحق — مصلحاً ومعلماً فى آن واحد : كانت غايته رفع مستوى الأمة ، وتقويم أخلاقها . والنهوض بها نهضة ثقافية اجتماعية فى تدرج وأناة وتطور ومن غير طفرة ولا عنف . وكان يعتقد أن ذلك يتم إذا سلك قادتها سبيل التثقيف والتربية ونشر التعليم والنور ، لا سبيل تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك صحيح ، أو التمسك بظواهر المدنية المادية البراقة ، مع الغفلة عن صميم المدنية الروحية الصحيحة .

وقامت الحركة العرابية ، احتجاجاً على الضباط الأتراك والشراكسة ، فلم يكن محمد عبده مشايعاً لعرابى فى أول الأمر ، لأنه كان يراه ناطقاً بأفكار طائفية جزئية لا تعنى الأمة كلها ، وكان يرى الأفضل للبلاد قيام نظام للحكم مصحوب بإصلاح داخلى تقدمى وسيلته الرئيسية نشر الثقافة ، وبث التربية الأخلاقية والسياسية التى تناسب قيام دستور حرّ . ولكنه حين شهد ما حدث بعد ذلك من تطورات خطيرة تجلت فى تآمر الخديو مع الإنجليز ، لم يسعه إلا المسارعة إلى شد أزر الثوار العرابيين ، مضى فى تأييده للحركة حتى صار أحد الرءوس المدبرة للحكومة الوطنية ، وظل يناضل بالقلم واللسان فى عزيمة وإخلاص ، لتأليب جماهير الشعب على الطغاة المعتدين .

ولما فشلت الحركة العرابية ، بسبب الخيانة وسوء التدبير ، اتهم الشيخ محمد عبده بمناوأة الخديو ، وحكم عليه بالسجن ثم بالنفى ثلاث سنوات مع من نفى من العرابيين . فاختار الشيخ سوريا مقاماً ، ورحل إليها عام ١٨٨٣ . ولكن إقامته لم تطل فيها ، إذ دعاه أستاذه جمال الدين إلى باريس ، فلبى الدعوة وسافر إليها أوائل سنة ١٨٨٤ ؛ وهنالك أسس مع أستاذه جريدة « العروة الوثقى » للدعوة إلى إقامة جامعة شرقية ، غرضها ضم الصفوف وتوحيد الغاية : ودفع عدوان الغرب على الشرق عموماً وتخليص البلاد الإسلامية والعربية من الاحتلال البريطانى خصوصاً .

ولما توقفت جريدة « العروة الوثقى » عن الظهور لحيلولة الإنجليز دون إيصالها إلى القراء فى البلاد العربية ،

اضطر الشيخ محمد عبده إلى مغادرة باريس سنة ١٨٨٥ متجهاً إلى بيروت . وهنالك ألقى دروسه المشهورة فى « علم الكلام » ، تلك الدروس التى كانت أصلا لكتابه الذى نشره فيما بعد باسم «رسالة التوحيد» (وهى موضوع هذا التعريف) .

وعاد الشيخ سنة ١٨٨٨ إلى مصر ، فعين قاضياً بالمحاكم الشرعية ، ثم مستشاراً فى محكمة الاستئناف : وقد عرف فى هاتين الوظيفتين باستقلال الفكر ، وكان يتوخى فى أحكامه تربية الجمهور ، وإيقاظ وعيه وإصلاح ذات البين بين الأسرات وبين الأفراد .

وفى سنة ١٨٩٩ عين الشيخ مفتياً للديار المصرية ، فأضفى على ذلك المنصب مهابة وسناء . ولم يقتصر على الإفتاء فيما كان يحال إليه من مسائل ؛ بل وسع اختصاص المفتى وزاد من نفوذه . وقد امتازت فتاوى الأستاذ الإمام باستقلال الرأى والتسامح وسعة الأفق ، كما يتضح من الفتوى المشهورة باسم « الفتوى الترنسفالية » .

ولما عين الإمام عضواً فى مجلس شورى القوانين ، سار على سياسة ترمى إلى تربية الرأى العام فى مصر ، وتعويد الأمة دقة النقد والتمحيص ، والسمو عن الأغراض والأشخاص .

وكان الشيخ من أوائل مؤسسى « الجمعية الخيرية الإسلامية » فأخذ يعمل عن طريقها على تحقيق إصلاح أخلاقى اجتماعى ، يذكى فى الناس روح الاعتماد على النفس والتعاون بين الأفراد ، وإشعار قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والإحسان إلى الفقراء . وكان صوته أول صوت ارتفع فى الشرق العربى منادياً بنشر مبادئ العدالة الاجتماعية حتى يستتب السلام بين الطبقات . وإليه يرجع الفضل فى إنشاء « مدرسة القضاء الشرعى » والعمل على إصلاح المحاكم الشرعية ، كما أسس « جمعية إحياء الكتب العربية القديمة » ؛ ودعا إلى إنشاء جامعة مصرية تقوم إلى جانب الجامعة الأزهرية ، ودافع عن الإسلام ورد على « هانوتو » و « فرح أنطون » مفنداً مزاعمهما عن العقائد الإسلامية . وتوفى سنة ١٩٠٥ وهو فى أوج نشاطه العقلى والروحى ، فكانت حياته الخصبة الحافلة دروساً حية وقدوة ملهمة للشبيبة الواعية . وخير وصف وصف به هذا العبقرى المصرى « عبقرى الإصلاح والتعليم » — كما سماه فقيدنا الكبير عباس محمود العقاد — قول مستشرق أمريكى فاضل : « كان محمد عبده فلاحاً صميماً ، وليد تربة مصر العريقة قبل أن يغدو مفتياً وإماماً للمسلمين . وإننا لنلمح فى إخلاصه لهذه التربة ، وفى دعوته إلى الوطنية ، مزاجاً عجيباً من الوفاء للماضى المجيد ؛ والاستمساك بيقين الدين ، والولاء لوطنية الفلاح » .

٢ — فلسفة عاملة

(ا) تنوير الأذهان :

عاش الأستاذ الإمام سبعاً وخمسين سنة ، قضى أولها فى التعلم ، ووسطها فى التعليم ، وآخرها فى إعلاء شأن الدين وإصلاح حال المسلمين . ولكن الرسالة الإصلاحية لم تشغله عن الجهاد القومى ؛ فكان فى مقدمة الزعماء الذين أيقظوا مصر من سباتها الذى أسلمها إليه الطامعون ، ولم يدخر وقتاً ولا جهداً فى أداء المهمة الجليلة التى رأى وجوب النهوض بها ، تحقيقاً للوعى القومى وهداية للضمير الإنسانى . وأنفق حياته داعياً إلى الحق ، جاداً فى فعل الخير ، حريصاً فى هذا كله على أن يضع شخصه وخبرته فى خدمة المجتمع ، فضرب فى هذا المضمار أروع الأمثال . ذلك أن الرجل فوق كونه إماماً عصرياً من أئمة المسلمين ، كان فيلسوفاً بالمعنى الصحيح ، نظر إلى الفلسفة نظرة قديمة وجديدة فى آن واحد : فمن ناحية أخذ الفلسفة على معنى ممارسة الفضائل الأخلاقية ، وهداية الحياة الإنسانية . ومن ناحية أخرى أدرك أن التفكير الفلسفى لا ينبغى أن يظل محصوراً فى مجال النظر

الصرف ، وأنه لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود شعوراً صحيحاً إلا إذا ألقى بنا فى معترك الدنيا ، وإلا إذا اضطرنا أن نتحمل مسئولية شخصية بإزاء كل ما يحدث فيها .

من أجل هذا رأى أن الخطوة الأولى فى كل مسعى فلسفى وكل إصلاح حقيقى هى تنبيه الوعى وإيقاظ الضمير ،واستثارة روح النقد تمهيداً للفهم . فلا عجب أن نراه فى جميع أقواله ورسائله ومؤلفاته دائباً على مهاجمة « التقليد » ، أى تقبل آراء الغير دون المطالبة بالدليل ، ودون الالتفات إلى حق كل شخص فى استقلال النظر ، وأن نراه دائم الإشادة بمبدأ « الاجتهاد » ، أى الفكر المتحرر من كل عائق ، وشديد الحملة على المقلدين ، حتى لنجده يصفهم أحياناً بما يقرب من الكفر والمروق من الدين . وهو لا يكف عن التنبيه إلى أن أبواب الاجتهاد لا تزال مفتوحة لجميع المسائل التى تثيرها ظروف الحياة المتجددة : فان فكراً يكون مقيداً بالعادات مستعبداً للتقليد ، لهو فكر ميت وليس له قيمة : « الفكر إنما يكون فكراً له وجود صحيح ، إذا كان مطلقاً مستقلا ، يجرى فى مجراه الطبيعى الذى وضعه الله تعالى ، إلى أن يصل إلى غايته » . وهذا البحث الحر أو هذه « الحاسة الناقدة » — باصطلاح الفيلسوف « كانط » — هى فيما يرى الأستاذ الإمام الخاصية الإنسانية على الحقيقة ، أى هى ما يميز «الحيوان الناطق» عن سائر الحيوان : إنها بعبارة أخرى : الشجاعة فى طلب الحق ، تلك الشجاعة التى تجعل طالب الحق صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف ، وتجعل المرء عزيزاً كريماً ، بعيداً عن أوهام العوام ، محطماً لأصنام السوق . وبهذه الشجاعة « يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ، عبداً للحق وحده » . وبها يتيسر للإنسان ، كما قال على بن أبى طالب — كرم الله وجهه — أن يعرف الرجال بالحق ولا يعرف الحق بالرجال .

(ب) النقد تمهيداً للإصلاح :

نهض الإمام ، أوائل هذا القرن ، بمهمة الإصلاح الاجتماعى فى مصر ، فكان أول ما وجه إليه عنايته نقد الأوضاع الفاسدة فى المجتمع ، وراح يهاجم ما خلفته من آثار وخيمة فى الأفكار والأخلاق والعادات : أخذ يعيب على علماء المسلمين طرائقهم العقيمة فى التعليم ، إذ كانوا يقضون أعمارهم فى مناقشات لفظية ومجادلات سقيمة ، وينقطعون عن شئون الحياة . واستنكر هذا الضرب من الثقافة « المدرسية » أو البزنطية التى تعتمد على القول وتقعد عن العمل ، وتدفع إلى الجدال دون الإنتاج .

ووجه الناقد المصلح هجوماً عنيفاً على ما فشا بين عامة المسلمين وعلمائهم من خرافات وبدع وأوهام ، كان من نتائجها تزييف تعاليم الإسلام التى تميزت بالسماحة والبساطة والقوة .

وقد كتب بهذا الصدد فى « حاشيته على شرح العقائد العضدية » (١٨٧٥) :

« وقد انتهينا إلى زمان يفتخرون فيه بالجهالة ، ويشيدون بشئون الضلالة ،ويحكمون بكفر من طالع كتب الكلام . ويستنفرون من تقرير عقائد الإسلام ورفع أستار الأوهام ، ودفع شبه الملحدة اللئام . قد عكفوا على عادات بالية وهذيانات من التحصيل خالية ، يفنون آجالهم سدى ، ويصدون عن طريق الهدى . حادوا عن طرق السلف الصالحين ، واتخذوا سبيلا غير سبيل المؤمنين : كلما لمحوا نوراً إلهياً بادروا إلى إطفائه وعدوه شيئاً فرياً ، أو هدوا سنناً مرضياً استدبروه ونبذوه وراءهم ظهرياً . ولو أنى كشفت سىء أحوالهم لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم ، ولكن الشكوى إلى الله . ليس فى زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع ، فإن كنت على شىء من العلم فاتخذ لك قبراً وإلا أوجعوك ضرباً وألقموك حجراً : فإن الأكابر فى هذا الباب

أصاغر والبدع لديهم شعائر . فلا حول ولا قوة إلا بالله . وتغيير هذا الحال إنما يكون بتأييد الله ، ولا نطيل الكلام ، فإن القوم لئام » .

وكتب أيضاً بعد ذلك بنحو عشر سنين ، إبَّان إقامته فى بيروت :

« إن ضعف العقيدة ، والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم ، إلا من عصم الله ، وهم قليلون . ولهذا نراهم يفرون من الخدمة العسكرية ، ويطلبون للتخلص منها أى حيلة ، وهى من أهم الفروض الدينية المطلوبة منهم . ونرى الموسرين منهم يبخلون بأموالهم إذا دعت الحال إلى معـــاونة الدولة والإنفاق على مصالح الأمة ، ولا يبخلون بذلك على شهواتهم .. بعكس ما نرى فى سائر الأمم » .

وندَّد الإمام بذلك الموقف السلبى الذى كان يقفه عامة المسلمين من السلطة الحاكمة : تأثروا بالعقائد « الجبرية » التى لا تمت إلى الدين بسبب ، فألقوا بجميع شئونهم على عاتق الحكومة ، متوهمين أنهم غير ملزمين إلا بدفع ما تفرضه عليهم من ضرائب ، كما ندد بسوء فهم الحكام لمعنى الحكم ، حين استغلوه فى تسخير الناس لإشباع أهوائهم ، وتذليل الأفراد لسلطانهم ، وجمع الثروة وابتزاز الأموال ، لإنفاقها فى قضاء شهواتهم وتحقيق مآربهم .

واقتنع المصلح الأخلاقى بأن التقدم « الجوَّانى » تقدم المعرفة والتربية والخلق ، هو التقدم الصحيح الباقى ؛ وهذا يصدق على الجماعات كما يصدق على الأفراد . وعندنا أن ما رآه الأستاذ الإمام فى إصلاح المجتمع إنما هو اقتداء بما رآه النبى العربى أساساً لكل إصلاح إنسانى . . قال عليه الصلاة والسلام : « ما من عبد إلا وله جوَّانى وبرَّانى — بمعنى سريرة وعلانية — فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ؛ ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه » ، وقال : « إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم »

وعلى الجملة نستطيع أن نقول إن الأستاذ الإمام لم يكف قط عن مهاجمة الآراء الباطلة والأعمال الفاسدة فى مجتمع جهل معنى الدين فى جوهره وابتعد عن إدراك روحه ، ولم يبق منه عنده إلا ظواهر لا تطابقها بواطن ، مجتمع تحكمت فيه الشهوات ، « فلم تبق رغبة تحدو بالناس إلى العمل إلا ما تعلق بالطعام والشراب والزينة والرياش والمناصب والألقاب » ، مجتمع أخذ بلب أفراده المجد الكاذب ، « وأحب كل واحد منهم أن يحمد بما لم يفعل ، وذهب الناقص يستكمل ما نقص منه بتنقيص الكامل » .

أنى يكون الخلاص إذن ؟ أينبغى أن نلتمس علاجاً للمجتمع الإسلامى فى محاكاة آراء الغرب وعاداته ؟

وللإجابة على هذا السؤال نرى أن الأستاذ الإمام قد سبق إلى مهاجمة هذه النزعة ، نزعة الاقتباس عن آراء الغرب اقتباساً سطحياً ظاهرياً ، عارياً عن الفطنة وبعد النظر ، فقال : « إن أرباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا — وهى هى — كبلاد أوروبا — وهى هى — لا ينجحون فى مقاصدهم ، ويضرون أنفسهم ، بذهاب أتعابهم أدراج الرياح ، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح : فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان » ، ثم قال « إن الذين يرومون الخير الحقيقى لوطنهم يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى إتقان التربية ونشر التعليم : إذ أن إصلاح التعليم يجعل تحقيق وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً ؛ ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب ، هؤلاء يخطئون خطأ جسيماً ؛ فهم يبدأون بما هو فى الحقيقة نهاية تطور طويل المدى فإن الدول الأوروبية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها ، وساقتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها ، وأدى الصراع الحربى والاقتصادى

إلى تطور الفكر فيها . إننا لو تأملنا تاريخ سير التقدم الأوروبى لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد، وهو إحساس نفوس الأهالى بآلام صعبة الاحتمال ، من ظلم الأشراف النبلاء ، وغدر الملوك ، وضيق وجوه الاكتساب . . وهذا الإحساس هو الذى دفع الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام ، فطلبوا لذلك أسباباً متنوعة ، أقواها التعاضد والتعاون على ترويج وسائل الكسب وافتتاح أبواب الرزق ، فكانت تعقد لذلك المحالفات والمعاهدات ، وتتألف الجمعيات . فكان جرثومة تقدمهم أمراً منبثاً فى غالب الأفراد ومحرزاً فى أغلب العقول : وهو نشاط الأهـالى فى اجتلاب الثروة ، وطلبهم لحرية العمل لينالوها ؛ ثم تدرجوا فيه ينتقلون من حال إلى حال ، حتى عم التغير جميع العادات والمشارب والقوانين » . وإذن فقد كان هذا فى الغربيين تقدماً طبيعياً تدريجياً . . « أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة ، والأهالى على غير علم منها بأنفسهم » .

ومن المحقق أن بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين فى مظاهر مدنيتهم وأعراضها فحسب مثل الترف والأبهة والزينة ، دون أن يسائلوا أنفسهم عن حقيقة تلك المدنية أو يفطنوا إلى روحها ؛ وكان لهذه المحاكاة أثر غير حميد على عدد كبير من أغنيائنا ، إذ تورطوا فى الحماقات ، وسعوا وراء اللذات ، وأهملوا جوهر المدنية الصحيحة ، ألا وهو قداسة القانون الأخلاقى ، والشعور بالحقوق الطبيعية ، وأداء الواجبات الاجتماعية .

ويختم الأستاذ الإمام ملاحظاته الناقدة بهذا النذير : « إننا نخشى لو تمادينا فى هذا التقليد الأعمى ، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا ، وأن يكون انتقالنا عنها على وجه تقليدى أيضاً فلا يفيد » . والطريق القويم هو التنوير وإيقاظ الوعى العام ، وتشكيل جمعيات فى القرى والمدن ، لتفهم القوانين واللوائح والمنشورات ؛ ثم وضع حدود قويمة للأعمال والأخلاق والتصرفات : فان إصلاح الأخلاق والأفكار والأعمال من أهم واجبات البلاد .

وبهذا الصدد كتب الشيخ محمد عبده فى « الوقائع المصرية » سنة ١٨٨١ : « الحكمة أن تحفظ للأمة عاداتها الكلية المقررة فى عقول أفرادها ، ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد عنهـا بالمرة . فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج ، حتى لا يمضى زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون . أما إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه ، أو كلفوا من العمل ما لم يعهدوه ، أو خولوا من السلطة ما لم يعودوه ، رأيتهم يتحفظون فى السير ، لخفاء المقصود عنهم ، وضلال الرأى فيما لم يكن يمر على خواطرهم ؛ فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى ، لكن إلى ما هو أتعس منها بحكم الاستعداد القاضى عليهم بذلك » .

وجملة القول إن الجرأة والحكمة هما الطابعان اللذان يميزان أفكار الشيخ محمد عبده ناقد المجتمع المصرى ، وموقظ الوعى الإسلامى .

(حـ) الإنسان حر مختار :

وقف الأستاذ الإمام من المشكلة التقليدية — مشكلة الجبر والاختيار — موقفاً واضحاً صريحاً لم يتغير منذ البداية : ناصر نظرية حرية الإرادة التى نادى بها المعتزلة مناصرة متصلة لم تنقطع ، وأضاف إلى حججهم فى تأييدها حججاً عصرية تقوم على البداهة وشهادة الوجدان ومطالب الأخلاق أكثر مما تقوم على المنطق أو الميتافيزيقا أو علم الكلام ، فقال : إن الذين ينكرون أن يكون للإنسان حرية ، ما عليهم إلا أن يفكروا فى معنى الأوامر الإلهية : أفيعقل أن يكون لهذه الأوامر

قيمة ، إذا لم يكن للإنســان اختيار فى أن يطيعها أو أن يعصيها . وقد قامت أحكام الشريعة جميعاً على هذا الأصل ، وهو أن الإنسان مسئول عما يفعل ؟ « ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به ؛ إذ لا يعقل أن يطالب شخص بما لا يقدر عليه وأن يكلف عما لا أثر لإرادته فيه » وكذلك يشهد وجدان كل إنسان بأنه حر مختار فى أفعاله : « كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه بأنه موجود ، ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرة مَّا فيه » . وإذن فالوجدان والعقل والبداهة والشرع كلها متفقة على نسبة أفعال الإنسان إليه .

وكثيراً ما نهض الإمام محتجاً على « الجبريين » القائلين بأننا لا نستطيع أن نغير شيئاً مما كتب علينا فى لوح القضاء المحتوم، ولذلك فلا فائدة من السعى والعمل. ومن الخير أن نسلم أمورنا إلى المقادير تصرفها دون أن نكلف أنفسنا جهوداً مقضياً عليها بالضياع . ويرد الإمام على هؤلاء بقوله : « إن الله لم يأمرنا بأن نهمل واجباتنا بحجة التوكل عليه : فان مثل هذا لمن سخف الرأى ولا يمكن أن يحتج به إلا قوم لا أخلاق لهم ولا دين » .

ويمضى الفيلسوف فى دفاعه عن الحرية وحملته على «الجبر» فيقول: إن المنكرين لحرية الأفعال الإنسانية يحتجون بالآية القرآنية : « والله خلقكم وما تعملون » ويفسرونها على معنى أن الله هو خالق أعمال الناس ، ولكنهم ينسون أن هذه الآية نفسها تقول : « وما تعملون » ، فهى بذلك تفيد نسبة العمل إلى الإنسان .

وليتأمل خصوم الحرية فى المثل الأعلى الذى قدمه النبى وصحابته للناس : إن أقوال النبى وسلوكه وتصرفاته ، تشهد كلها بما كان له من إيمان لا يتزعزع بحرية الأفعال . أفنحن بحاجة إلى أن نفيض القول فى نشاطه ومثابرته وجده وعلو همته ؟ « هل نقل عنه أنه اتكأ يوماً على وسادته واكتفى بالاستسلام للقدر فى تمام دعوته ، قائلا : الذى كفل لى النصر يكفينى التعب ، وضمان الله لإعلاء كلمة دينه تغنينى عن النصب ! كلا بل لم تكن تزيده الوعود الصادقة إلا نشاطاً ، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزماً واحتياطاً » . وجاء أصحاب النبى على أثره ، وتبعهم من جاء بعدهم من السلف الأولين « وكانوا أكمل الناس إيماناً بإحاطة علمه وشمول قدرته ، وأعرف الناس بقدر ما آتاهم الله من قوتى العقل والاختيار ، وكانوا أسوة فى السعى ومثلا فى الدأب والكسب » .

أما « التوكل » الذى يحتج به أنصار الجبر لتبرير ترك العمل ، فليس مفهوماً عندهم على المعنى الصحيح . وإنما حقيقة التوكل ثقتنا بالله ، مع استعمالنا للأسباب الطبيعية من أجل غايات ترسمها عقولنا ؛ « فلا نكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا فى الوسائل التى توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا ، وأن نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال فى طريق الوصول إلى المقصود » وإن عقيدة « القضاء والقدر » إذا فهمت على الوجه السليم ، وخلصت من شناعة القول بالجبر ، لا يمكن أن يكون لها على الأخلاق إلا أثر حميد : بعث النفوس على الإقدام والشجاعة ، واحتمال المكاره واقتحام الأهوال ، وتبث فيها روح التضحية وتطبعها على السخاء والثبات ، وبذل ما هو عزيز فى سبيل الفكرة والعقيدة : « والذى يعتقد أن الأجل محدود ، والرزق مكفول، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء . . كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته ؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله فى تعزيز الحق ، وتشييد المجد عــلى حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟ » .

وإذن فقد رأى الأستاذ الإمام أن مناصرة عقيدة الحرية هى سبيل النجاة للأمة الإسلامية ، والانصراف عن الاعتقاد بالجبر معناه إيقاظ القوى الأخلاقية ، والتمسك بالعزة القومية ، والحرص على كرامة الإنسان.

(د) فلسفة الأخلاق سياسة أخلاقية :

قبل خمس وعشرين سنة قلنا عن الأستاذ الإمام : « كان هذا المفكر أخلاقياً بطبعه وفطرته ، ميالا إلى العمل ميله إلى النظر ، يريد دائماً أن يتصل بالناس ، وأن يخاطب الضمائر وأن يؤثر فى النفوس أثراً مباشراً ». ولقد آمن الإمام كما آمن الغزالى من قبله بأن الأخلاق الإنسانية قابلة للتغير ؛ وكلاهما فند مزاعم من ذهبوا إلى أن الأخلاق لا تتغير وأنها « من مقتضى المزاج والطبع » فقال الغزالى: « لو كانت الأخلاق لاتقبل التغير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ، ولما قال رسول الله : « حسنوا أخلاقكم » وقال الأستاذ الإمام: إن بذور الخير التى يلقيها الهداة المرشدون فى نفوس الناشئين لا بد أن تنمو وتغلب بذور الشر التى أصيبوا بها من البيئة : « لأن الحق دائماً يغلب الباطل – والخير يصرع الشر ، إلا إذا اضمحل أنصار الحق ودعاة الخير وضاعوا فى كثرة الأشرار » . وقال بأن الله قد أودع فى فطرة الإنسان التميز بين الخير والشر ، وأقام له من وجدانه وعقله أعلاماً تدله عليهما ، « فالله تعالى لم يجعل الشر أحب إلى أنفسنا من الخير ، كما يزعم بعض أهل النظر فى الأخلاق الإنسانية » .

وحياة الإنسان تكون أخلاقية بقدر ما ترتفع عن المصالح الفردية وتستهدف مصلحة الجماعة ، لأن الحياة الأخلاقية لا يمكن أن توجد لدى الإنسان إلا من أجل الجماعة وفى نطاق الجماعة ؛ وهذا ماعناه الفيلسوف المصلح حين وجه اللوم إلى بعض رجال الدين الذين قصروا عن فهم الأركان الأساسية للأخلاق الإسلامية : فقدوا الإيمان بالله « لأنهم أخذوه اسماً واكتفوا به علماً ورسماً » . وليس بينهم ما يدل على تضامنهم أو الثقة فى أنفسهم . فهم لا يحيون حياة عصرهم ، ويجهلون ما يدور حولهم ،ويعتزلون الناس فى مجتمعهم ، ولم يعد لديهم أمل فى النهوض ببلادهم .

ولا يستطيع الإنسان أن يعمل للناس ما لم تربطه بهم أسباب الود والتعاطف والتآلف . ولكن ينبغى فيمن يتصدى للهداية الأخلاقية أن يتوافر فيه الصدق والإخلاص ، فإن روح الصدق والإخلاص روح مشترك بين العلم والأخلاق ،ويتضمن استقلال الحكم واستقلال الإرادة . ويقول الإمام فى دروس الإفتاء : « لأجل أن يترك الإنسان أثراً فى العالم يحتاج إلى شيئين مهمين ، وهما الإخلاص وقوة الأخلاق » . وإذن فرجل الأخلاق يتعين عليه أن يبدأ بمهمة شاقة ، وهى أن يصلح نفسه وأن يجاهدها بكبح شهواته والسيطرة على رغباته . وهذا ما يسمى فى الإصطلاح الإسلامى المأثور « جهاداً » ، وهو عند الأستاذ الإمام مرادف لسيطرة الإنسان على نفسه .

وكما أن واجب الفرد أن يبحث عن الحقيقة الأخلاقية من أجل نفسه فواجبه كذلك أن يدعو غيره من الناس إليها . وهذا الضرب من الرقابة الأخلاقية على الأفعال ضرورى للمجتمع الخاص وللإنسانية عموماً : فإن هداية الناس إلى الفضيلة وإرشادهم إلى السبيل القويم إلى الخير ، وتجنبهم مزالق الشر والضلال هو واجب إسلامى أصيل ، يشهد عليه عمل النبى العربى وسلوك صحابته وأتباعه الراشدين: « فإياك أن تنخدع بما يقوله أولئك الذين يلبسون لباس العلماء ، ويزعمون مزاعم السفهاء ، بأنه لا يجب عليهم التذكير ولا النصح لكافة المسلمين ، لأن التذكير لا ينفع والنضح لا ينجع فان ذلك منهم ضلال وتضليل»: النصح واجب وطنى ، وتربية الأخلاق إصلاح قومى ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة على كل ذى وعى سليم ، هو فرض عين لا فرض كفاية عند الأستاذ الإمام .

وإذا كان يلح هذا الإلحاح على ضرورة النصح الأخلاقى العام فذلك لأنه كان يعتقد أن الخير شيء مفطور فى طبيعة الإنسان ، وأنه « لا يحتاج إلا إلى تذكرة وتنبيه لكى يظهر للعيان » . ويقول الكتاب الكريم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله » . ويفسر الإمام ذلك فيقول : « فى هذه الآية ذكر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قبل الإيمان بالله ، مع أن الإيمان هو الأساس الذى تقوم عليه الأعمال الصالحة وقد أعطيت للأمر بالمعروف هذه الصدارة على الإيمان للإعلاء من شأن هذا الواجب ، ولبيان أنه حارس الإيمان » .

إن إصلاح الأخلاق تربية قومية ، وقد أكد الأستاذ الإمام فى مذكراته عن الحركة العرابية أهمية التربية القومية التى تقضى على أسباب التنافر والانقسام بين المواطنين ، وتبث الثقة بأنفسهم ، وتعلمهم معنى المصلحة العامة وبذل التضحيات لخير الوطن ، فقال : « كل أمة تفرق المطامع بين أفرادها ، ويصرف كل منهم شأنه عن مجموعها ، ويلهيهم العاجل عن الآجل ، ويذهب بها الحاضر عن المستقبل ، فلا سبيل للاعتماد عليها فى دفع غائل ولا فى مقاومة صائل : وعلى ولى أمرها أن يبتدئ فيها قبل كل عمل بتهذيبها وإصلاح طباعها ، حتى تنشأ فيها الثقة وتعلو منزلتها فى نظرها ، ويغلب لديها أمر عامتها على أمر خاصتها ؛ عند ذلك تكون ينبوع سعادته فى السلم ، وسياجه المنيع لصد عدوه فى الحرب » .

والناظر فى التراث الفكرى الذى خلفه لنا الأستاذ الإمام يتبين بجلاء أن الروح التى ألهمته خلال فترات نشاطه كلها هى روح العمل البناء الذى كان يراه أمثل طريق إلى تقدم الأمة تقدماً موصولاً . والعمل عنده هو السبيل القويم لنيل الفضائل : فان أول صفات الفضيلة الإيجابية والفاعلية . والأعمال هى المحك الصحيح للصدق والإخلاص . . ومن أقواله فى ذلك : « الدليل على صدق الإنسان فيما يدعيه من الإخلاص أن يبذل من نفسه فى سبيله . فإن لم يبذل فهو كاذب . ومهما يبلغ الإنسان ولم يظهر هذا المحك إخلاصه فهو غير مخلص » .
ولذلك كانت أعز أمانيه لهذه الأمة « أن يكون الفعل فيها أكثر من القول ، وأن يكون كل شخص من أبناء بلادنا كبيراً كان أو صغيراً ، مجداً فى نيل الفضيلة الثابتة التى يلهج بتحسينها وإجراء مقتضاها ، حتى تكون بذاتها شاهداً على أهلية صاحبها لما يقول » .

إن مما يستحق التنويه به فى أخلاقيات الإمام محمد عبده أنه جعل ذلك الإلهام الإنسانى الجوانى مبدأ لإصلاح الذات ومبدأ للفضائل الاجتماعية فى آن واحد . فقد شهد فى نفسه، أو فى عصره وبيئته، خطر الإغراق فى لذائذ الحياة الصوفية والوقوع فى شراكها مع إهمال الواجبات الملحة الراهنة التى يفرضها على الإنسان وضعه فى المجتمع ، ولا ريب أن الأستاذ الإمام كان صادق الرغبة فى التوفيق بين الحياة الصوفية والواجبات الاجتماعية .

٣ — تحليل رسالة التوحيد(١)

(ا) علم التوحيد التقليدى :

علم التوحيد أو علم أصول الدين هو علم يشتمل على بيان الآراء والمعتقدات التى صرح بها الشرع ، وإثباتها بالأدلة العقلية ونصرتها وتزييف كل ما خالفها .

وأصل معنى التوحيد — كما بينه الإمام محمد عبده — هو اعتقاد أن الله واحد لا شريك له . وسمى هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه ، وهو إثبات الوحدة لله فى الذات والفعل فى خلق الأكوان، وأنه وحده مرجع كل

(١) أهم مؤلفات الأستاذ الإمام : « رسالة التوحيد » — « العروة الوثقى » (بالاشتراك مع السيد جمال الدين الأفغانى) — « الإسلام والنصرانية » — « تفسير جزء عم » — « تفسير سورة العصر » — « تفسير الفاتحة » — « المنشآت » . وفى هذا الفصل نحلل « رسالة التوحيد » وفى فصل تال سنحلل « العروة الوثقى » .

كون ومنتهى كل قصد . والمهمة العظمى لبعثة النبي صلى الله عليه وسلم — هى إثبات هذه الحقيقة كما تشهد به آيات الكتاب العزيز .

فالغاية من هذا العلم إذن هى معرفة الله تعالى وصفاته والتصديق برسله اعتماداً على الدليل الواضح من كتاب الله الذى أمر بالنظر ، واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، ونهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم فى الأخذ بما عليه آباؤهم — هذه هى الصورة التقليدية لعلم التوحيد الإسلامى .

(ب) سمات « رسالة التوحيد » :

أما « رسالة التوحيد » التى كتبها محمد عبده إبان نفيه فى بيروت ، والتى نشرها بعد ذلك سنة ١٨٩٧ ، فهى كتاب صغير أوضح فيه القول عن العقائد الإسلامية التى يراها أصولاً لا غنى عنها ، وفوّض لذوى البصيرة فى الدين تفصيل القول فيها .

والغرض من تأليف هذه الرسالة قد بينه المؤلف فى أكثر من موضع ، فقال فى الفصل الذى عقده عن حاجة البشر إلى رسالة الرسل : « ولسنا بصدد الإتيان بما قال الأولون ولا عرض ما ذهب إليه الآخرون . ولكنا نلتزم ما التزمنا فى هذه الوريقات ، من بيان المعتقد ، والذهاب إليه من أقرب الطرق ، من غير نظر إلى ما مال إليه المخالف أو استقام عليه الموافق ، اللهم إلا إشارةً من طرف خفى أو إلماعاً لا يستغنى عنه القول الجلى » .

فهذه الرسالة ، على ما يبدو لنا ، تهدف إلى غرض رئيسى هو تبيان تفوّق الإسلام وكماله . ولهذا نجد أن الأستاذ الإمام بعد أن عرض عقائد الإسلام عرضاً تفصيلياً ، وبعد أن بسط القول فى وجود الله وصفاته ، وحرية الإرادة الإنسانية ، وأسس الخير والشر ، ونظرية الوحى والأحكام الدينية — نجد أنه خصص الفصول الأربعة الأخيرة لدراسة الإسلام باعتباره عاملاً أخلاقياً واجتماعياً ، ودراسة تطوره التاريخى .

وقد قدم الأستاذ الإمام لهذه الرسالة مقدمة مركزة رسم فيها المراحل الكبرى التى مر بها تطور العقيدة الإسلامية . وحسبنا هاهنا أن نبرز سمتين من سمات هذه المقدمة :

السمة الأولى : هى أن الأستاذ الإمام يرى أن علم التوحيد إنما نشأ مع الإسلام وقام بقيامه . صحيح أن تقرير العقائد وتأييدها كان معروفاً عند الأمم قبل الإسلام . « ولكنهم كانوا قلما ينحون فى بيانهم نحو الدليل العقلى وبناء آرائهم وعقائدهم على ما فى طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه نظام الكون » . وجاء الإسلام فنهج بالدين منهجاً جديداً : أقام الدعوى ، وبرهن ، وخاطب العقل ، واستنهض الفكر .

والسمة الثانية : هى أن الرسالة تبين حقيقة غفل عنها الكثيرون ، وهى أن الاختلاف الذى وقع بين المسلمين وانقسامهم من حيث العقائد إلى فرق متعارضة منشؤه أسباب سياسية ، وأن الشبهات ثارت « بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتن » .

فإذا قارنا « رسالة التوحيد » لمحمد عبده برسائل التوحيد عند السنوسى أو النسفى أو اللقانى أو الفضالى لتبين الاختلاف بين وجهات نظر المؤلفين السابقين ووجهة نظر الأستاذ الإمام : ذلك أن رائد الفكر المصرى قد أضفى على كلامه طابعاً أخلاقياً لا نجده فى المؤلفات الأخرى عن التوحيد . فمنذ عهد الغزالى نقرأ لأول مرة فى العصور الحديثة بحثاً فى الأخلاق الإسلامية يتجه إلى الغرض مباشرة من غير إقحام للمجادلات التى لا تعبر عن جوهر العقيدة الإيجابية السليمة ، ولا خوض فى مواضع الخلاف بين المذاهب . وقد أشار هو نفسه إلى ذلك فى تقديمه لكتابه حين قال مبيناً منهجه فيه : « تمهيد مقدمات وسير فيها إلى المطالب من غير نظر إلا إلى صحة الدليل ، وان جاء فى التعبير على خلاف

ما عهد من هيئة التأليف ، رامياً إلى الخلاف من مكان بعيد ، حتى ربما لا يدركه إلا الرجل الرشيد » .

ومما يسترعي النظر في طريقة محمد عبده في التدليل أنه لا يلجأ في « رسالة التوحيد » إلى إيراد النصوص من القرآن أو الحديث ، بل يسعى إلى إقناع العقل والقلب والإرادة عند من يراد استمالتهم إلى الإسلام . والإمام يكرر القول بأن الإسلام لم يفرض نفسه أبداً على الناس بالقوة أو السيف ، خلافاً لما تخرص به المتخرصون ، وأن انتشاره بسرعة مدهشة لا نظير لها في التاريخ إنما مصدره ما وجد الناس فيه من كمال عقلي وأخلاق استمال النفوس إليه .

ومزية أخرى من مزايا « رسالة التوحيد » أن المؤلف جعل تصور الدين أكثر مرونة وشمولاً مما عهدناه لدى سلفه من المؤلفين . فالدين عنده ضرب من « الحدس » أو الشعور الفطري ، هو أشبه بالبواعث الإلهامية منه بالدواعي الاختيارية . وإذا صح ذلك فما على النفوس إلا أن ترجع بالدين إلى أصوله الطاهرة الأولى ، وتضع عنه أوزار البدع ، فتتلقى الهداية من ذلك الحدس الفطري ، وترجع إلى الدين قوته وتظهر للأعمى حكمته : « الدين حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات » . ثم هو « من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه » .

ولكن ليس معنى هذا عند الأستاذ الإمام أن يهمل شأن العقل بالمرة في قضايا الدين : فلقد بين لنا أن الإسلام دين يعتمد على العقل قبل كل شيء ، وإنما المراد هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي .

(حـ) نظرية النبوة :

فإذا خطونا إلى نظرية النبوة ، كما بسطها الإمام في « رسالة التوحيد » ، تبينا كيف أضفى على الوحي معنى « جوانياً » عميقاً . فبعد أن ذكر ما قيل في تعريف الوحي بأنه « إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي » ، قال : « أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله ، بواسطة أو بغير واسطة » .

ويفرق الأستاذ الإمام بين « العرفان » و « الإلهام » فيقول : « الإلهام وجدان تستيقنه النفس ، وتنساق إلى ما يتطلب على غير شعور منها من أين أتى ، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور » . ولكن الوحي ممكن فقط لمن اصطفاهم الله ، أي للأنبياء عليهم السلام .

ويرى الأستاذ الإمام أن « بعثة الرسل » ضرورية لأسباب ردها إلى سببين : أحدهما نفساني . والثاني اجتماعي . ويقول : إذا نظرنا إلى الإنسان من الناحية النفسانية تبينا أن فيه ميلا فطرياً إلى سعادة تفوق قدرته العقلية . ولما كان الإنسان عاجزاً بنفسه عن أن يعرف ماهية ذلك المصير وماهية تلك السعادة ، وماهية الوسائل للوصول إليها ، فقد تولى الله برحمته أن يرسل من حين إلى حين رسلا يكشفون للناس عن شيء من العلم الذي تلقوه من المنبع الأعلى .

أما الدليل الاجتماعي على الرسالة فالفكرة الأولى فيه هي أن قانون المحبة والعدالة ينبغي أن يهدي الإنسانية في علاقات أفرادها بعضهم مع بعض . ولكن ذلك القانون قد أهمله الناس إهمالا صارخاً ، ففشت في المجتمع ضروب الظلم والأنانية ، وهما سبب الفرقة والاختلاف بين الناس ؛ ولذلك حقت رسالة الرسل إلى الإنسانية لدعوتها إلى ذلك القانون ، وإنقاذها مما هي فيه من شرور وآثام .

فبعثة الرسل في صميمها روحية ، القصد منها تربية الأمم ؛ وهي من متممات كون الإنسان ووجوده على الأرض ومن أهم حاجاته في بقائه ، ومنزلتها من النوع الإنساني منزلة العقل من الشخص والفرد .

(د) فلسفة تاريخ الدين :

ولعل مما يسترعى نظر الباحث فى آراء الأستاذ الإمام أنه أقام نظريته فى الإسلام على ما يمكن أن يسمى « فلسفة تاريخ الأديان » . ومجمل تلك النظرية أن الدين فى جميع الأزمان واحد ، وأن مشيئة الله فى إصلاح الإنسانية واحدة . وكل واحد من الأديان الثلاثة الكبرى — اليهودية والمسيحية والإسلام — بمثابة مرتبة من مراتب الشعور الدينى فى تطوره . لقد مرت بالإنسانية أزمان والناس من فهم مصالحهم فى طور هو أشبه بطور الطفولية للناشئ الحديث العهد بالعالم ، لا يألف منه إلا ما وقع تحت حسه ، فكان من الحكمة أن يجئ دين يخاطب الحواس (يقصد اليهودية) . ثم تدرجت الإنسانية ودق حسها ، ولطف شعورها ، فجاء دين يناسب هذه الحال ، فيخاطب القلب والشعور (يقصد المسيحية) . ثم بلغ الشعور الدينى اكتمال نضجه ، فظهر دين يخاطب العقل ، ويشركه مع العواطف والإحساس (يقصد الإسلام) . لكن هذه الأديان الثلاثة متفقة فى جوهرها ما دامت تنشد عبادة الله وهداية الناس فى صدق وإخلاص .

(هـ) « إرادية الرسالة » :

والأمر الجدير بالذكر هو موقف الشيخ محمد عبده من مشكلة الإرادة الإنسانية التى اختلفت فيها الفرق الإسلامية . فنرى الإمام المصلح يدلى بنظرية توفق بين علم الله وفعل الإنسان ، وتبين أن الإنسان يشعر بكسبه لأفعاله ولكنه يجب عليه أن يعلم أيضاً أن قدرة الله فوق قوته ، وأنها تحيط بجميع أعماله .

ومهما يكن عند الأستاذ الإمام من طرافة النظرة فى هذا الموضع أو فى غيره فإن هنالك شيئاً لا ريب فيه : وهو أنه كان حريصاً كل الحرص على أن يقيم فلسفة إسلامية قوية ، تدعو إلى تعاليم الحرية ، وتبث أخلاق الصبر والجهد والعمل ، فتوقظ العالم الإسلامى من حال النعاس والخمود ، وتبعث فيه أملا كان من قبل حقيقة واقعة ، وتعيد إليه سابق مجده فى مجالات العلم والدين والأخلاق والسياسة جميعاً .

٤ — نصوص مختارة من رسالة التوحيد

(ا) حرية أفعال الإنسان :

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقوة ما فيه ، ويعد إنكار شىء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده فى مجافاته لبداهة العقل .

كما يشهد بذلك فى نفسه يشهده أيضاً فى بنى نوعه كافة متى كانوا مثله فى سلامة العقل والحواس.. ومع ذلك فقد يريد إرضاء خليل فيغضبه ؛ وقد يطلب كسب رزق فيفوته ، وربما سعى إلى منجاة فسقط فى مهلكة ، فيعود باللائمة على نفسه أن كان لم يحكم النظر فى تقدير فعله ، ويتخذ من خيبته أول مرة مرشداً له فى الأخرى ، فيعاود العمل من طريق أقوم ، وبوسائل أحكم ، ويتقد غيظه على من حال بينه وبين ما يشتهى ؛ إن كان سبب الإخفاق فى المسعى منازعة منافس له فى مطلبه ، لوجدانه من نفسه أنه الفاعل فى حرمانه ، فينبرى لمناضلته ؛ وتارة يتجه إلى أمر أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره دخل فيما لقى من مصير عمله ؛ كأن هبت ريح فأغرقت بضاعته ، أو نزلت صاعقة فأحرقت ماشيته ، أو علق أمله بمعين فات ، أو بذى منصب فعزل ، يتجه من ذلك إلى أن فى الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبيره سلطاناً لا تصل إليه سلطته . فان كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره

مستندة إلى واجب وجود واحد يصرفه على مقتضى عمله وإرادته ، خشع وخضع ، وردّ الأمر إليه فيما لقى ؛ ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى .

فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى الممكنات ، يشهد بالبداهة أنه فى أعماله الاختيارية ، عقلية كانت أو جسمانية ، قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله . وقد عرف القوم شكر الله على نعمه ، فقالوا : هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله .

على هذا قامت الشرائع ، وبه استقامت التكاليف ومن أنكر شيئاًمنه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه ، وهو عقله الذى شرفه الله بالخطاب فى أوامره ونواهيه .

أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته ، وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ، فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه .

وقد خاض فيه الغالون من كل ملة ، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين . ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفاً حيث ابتدأوا ؛ وغايةما فعلوا أن فرقوا وشتتوا ؛ فنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق، وهو غرور ظاهر ؛ومنهم من قال بالجبر ،وصرح به ؛ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ؛وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل البديهى ، وهو عماد الإيمان .

ومن مميزات الإنسان حتى يكون غير سائر أنواع الحيوان أن يكون مفكراً مختاراً فى عمله على مقتضى فكره ؛ فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه ؛ ولو سلب شىء منها لكان إما ملكاً أو حيواناً آخر ؛ والفرض أنه هو الإنسان .

فهبة الوجود له لا شىء فيها من القهر على العمل . ثم علم الواجب (أى علم الله) محيط بما يقع من الإنسان بإرادته ، وبأن عمل كذا يصدر فى وقت كذا ، وهو خير يثاب عليه ؛ وأن عملا آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر . والأعمال فى جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار ؛فلا شىء فى العلم بسالب للتخيير فى الكسب، وكون ما فى العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدل . . . » .

(ب) وظيفة الرسل فى المجتمع :

« تبين مما تقدم فى حاجة العالم الإنسانى إلى الرسل أنهم من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص ، وأن بعثتهم حاجة من حاجات العقول البشرية . . ولكنها حاجة روحية ، وكل ما لامس الحس منها فالقصد فيه إلى الزوح وتطهيرها من دنس الأهواء الضالة أو تقويم ملكاتها أو إيداعها ما فيه سعادتها فى الحياتين .. يرشدون العقل إلى معرفة الله،وما يجب أن يعرف من صفاته ، ويبينون الحد الذى يجب أن يقف عنده فى طلب ذلك العرفان ، على وجه لا يشق عليه الاطمئنان إليه ، ولا يرفع ثقته بما آتاه الله من القوة ؛ يجمعون كلمة الخلق على إله واحد لا فرقة معه ، ويخلون السبيل بينهم وبينه وحده . . . يبينون للناس ما اختلفت عليه عقولهم وشهواتهم ، وتنازعته مصالحهم ولذاتهم . . ويضعون لهم بأمر الله حدوداً عامة يسهل عليهم أن يردوا إليها أعمالهم ، كاحترام الدماء البشرية إلا بحق ، مع بيان الحق الذى تهدر له ، وحظر تناول شىء مما كسبه الغير إلا بحق مع بيان الحق الذى يبيح تناوله ، واحترام الأعراض .. ويعلمونهم من أنباء الغيب ما أذن الله لعباده فى العلم به ، مما لو صعب على العقل اكتناهه لم يشق عليه الاعتراف بوجوده » .

و« ليس من وظائف الرسل ما هو عمل المدرسين ومعلمى الصناعات : فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ ،

ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب ، ولا بيان ما اختلف من حركاته ولا ما استكن من طبقات الأرض ، ولا مقادير الطول فيها والعرض ، ولا ما تحتاج إليه النباتات فى نموها ، ولا ما تفتقر إليه الحيوانات فى بقاء أشخاصها وأنواعها، وغير ذلك مما وضعت له تلك العلوم ، وتسابقت إلى دقائقه الفهوم : فان ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة . . . » .

« قلنا إن منزلة النبوات من الاجتماع هى منزلة العقل من الشخص ، أو منزلة العلم المنصوب على الطريق المسلوك ، بل نصعد إلى ما فوق ذلك ونقول : منزلة السمع والبصر . أليس من وظيفة الباصرة التمييز بين الحسن والقبيح من المناظر ، وبين الطريق السهلة السلوك والمعابر الوعرة ؟ ومع ذلك فقد يسىء البصير استعمال بصره ، فيتردى فى هاوية يهلك فيها وعيناه سليمتان تلمعان فى وجهه ! يقع ذلك لطيش أو إهمال أو غفلة أو لجاج وعناد . وقد يقوم من العقل والحس ألف دليل على مضرة شئ ، ويعلم ذلك الباغى فى رأيه من أهل الشر ، ثم يخالف تلك الدلائل الظاهرة ويقتحم المكروه لقضاء شهوة اللجاج أو نحوها . ولكن وقوع هذه الأمثال لا ينقص من قدر الحس أو العقل فيما خلق لأجله . كذلك الرسل — عليهم السلام — أعلام هداية نصبها الله على سبيل النجاة : فمن الناس من اهتدى بها فانتهى إلى غايات السعادة ؛ ومنهم من غلط فى فهمها وانحرف عن هديها فانكب فى مهاوى الشقاء . فالدين هاد والنقص يعرض لمن دعوا إلى الاهتداء به ؛ ولا يطعن نقصهم فى كماله واشتداد حاجتهم إليه . . . » .

« الدين أشبه بالبواعث الفطرية الإلهامية منه بالدواعى الاختيارية ؛ الدين قوة من أعظم قوى البشر . وإنما قد يعرض لها من العلل ما يعرض لغيرها من القوى وكل ما وجه إلى الدين من مثل الاعتراض الذى نحن بصدده فتبعته فى أعناق القائمين عليه ، الناصبين أنفسهم منصب الدعوة إليه ، أو المعروفين بأنهم حفظته ورعاة أحكامه . وما عليهم فى إبلاغ القلوب بغيتها منه إلا أن يهتدوا به ، ويرجعوا إلى أصوله الطاهرة الأولى ، ويضعوا عنه أوزار البدع ، فنرجع إليه قوته ، وتظهر للأعمى حكمته . . . » .

« ربما يقول قائل إن هذه المقابلة بين العقل والدين تميل إلى رأى القائلين بإهمال العقل بالمرة فى قضايا الدين . . . فنقول : لو كان الأمر كما عساه أن يقال لما كان الدين علماً يهتدى به ، وإنما الذى سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهى ، كما لا يستقل الحيوان فى إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها ، بل لا بد معها من السمع لإدراك المسموعات مثلا . كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات . والعقل هو صاحب السلطان فى معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والإذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل حقه فى ذلك وهو الذى ينظر فى أدلتها ، ليصل منها إلى معرفتها ، وأنها آتية من قبل الله ، وإنما على العقل بعد التصديق برسالة نبى أن يصدق بجميع ما جاء به ، وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه والنفوذ إلى حقيقته ؛ ولا يقضى عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال المؤدى إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين فى موضوع واحد فى آن واحد : فإن ذلك مما تتنزه النبوات عن أن تأتى به . فإن جاء ما يوهم ظاهر ذلك فى شىء من الوارد فيها وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد ؛ وله الخيار بعد ذلك فى التأويل ، مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد التشابه فى كلامه ، وفى التفويض إلى الله فى علمه . وفى سلفنا من الناجين من أخذ بالأول ومنهم من أخذ بالثانى » .

(ح) انتشار الإسلام بفضل تعاليمه :

« جاء الدين الإسلامى بتوحيد الله تعالى فى ذاته وأفعاله ، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين . فأقام الأدلة على أن للكون خالقاً واحداً متصفاً بما دلت عليه آثار صنعه من الصفات العلية ، كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ؛ وعلى أنه لا يشبهه شيء من خلقه ، وأن لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجدهم ، وأنهم له وإليه راجعون . . . » .

« اجتثت بذلك جذور الوثنية وما وليها مما لو اختلف عنها فى الصورة والشكل أو العبارة واللفظ لم يختلف عنها فى المعنى والحقيقة . تبع هذا طهارة العقول من الأوهام الفاسدة التى لا تنفك عن تلك العقيدة الباطلة ، ثم تنزه النفوس عن الملكات السيئة التى كانت تلازم تلك الأوهام . . وارتفع شأن الإنسان وسمت قيمته بما صار إليه من الكرامة ؛ بحيث أصبح لا يخضع لأحد إلا لخالق السماوات والأرض وقاهر الناس أجمعين . . »

« تجلت بذلك للإنسان نفسه حرة كريمة ، وأطلقت إرادته من القيود التى كانت تعقدها بإرادة غيره — سواء كانت إرادة بشرية — ظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية — أو أنها هى كإرادة الرؤساء والمسيطرين ، أو إرادة موهومة اخترعها الخيال كما يظن فى القبور والأحجار والأشجار والكواكب ونحوها . . . »

« صار الإنسان بالتوحيد عبداً لله خاصة ، حراً من العبودية ، لكل من سواه ، فكان له من الحق ما للحر على الحر : لا علىّ فى الحق ولا وضيع ،ولا سافل ولا رفيع ، ولا تفاوت بين الناس إلا بتفاوت أعمالهم ، ولا تفاضل إلا بتفاضلهم فى عقولهم ومعارفهم ، ولا يقربهم من الله إلا طهارة العقل من دنس الوهم ، وخلوص العمل من العوج والرياء . . »

« طالب الإسلام بالعمل كل قادر عليه ، وقرر أن لكل نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت ، . . وأباح لكل أحد أن يتناول من الطيبات ما شاء أكلا وشرباً ولباساً وزينة . . .

« أنحى الإسلام على التقليد ، وحمل عليه حملة لم يزدّها عنه القدر ، فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس، واقتلعت أصوله الراسخة فى المدارك ، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان فى عقائد الأمم .

صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته ، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها ؛ كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق خلصت إليه هينمة من سدنة هياكل الوهم : نم فإن الليل حالك ، والطريق وعرة ، والغاية بعيدة والراحلة كليلة والأزواد قليلة .

علا صوت الإسلام على وساوس الطغام ، وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكنه فطر على أن يهتدى بالعلم والأعلام — أعلام الكون ودلائل الحوادث .

صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء ، وسجّل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ، ونبه على أن السبق فى الزمان ليس آية من آيات العرفان . . .

عاب أرباب الأديان فى اقتفاء أثر آبائهم ،ووقوفهم عندما اختطته لهم سير أسلافهم . . فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استعبده ، وردّه إلى مملكته ، يقضى فيها بحكمه وحكمته . .

بهذا وما سبقه تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما : وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر ، وبهما كملت له إنسانيته واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التى فطر عليها . . .

جاء الإسلام والناس شيع فى الدين ، وإن كانوا إلا قليلا فى جانب عن اليقين يتنابذون ويتلاعنون ،

ويزعمون فى ذلك أنهم بحبل الله مستمسكون : فرقة وتخالف وشغب ، يظنونها فى سبيل الله أقوى سبب . أنكر الإسلام ذلك كله ، وصرح تصريحاً لا يحتمل الريبة بأن دين الله فى جميع الأزمان وعلى ألسن جميع الأنبياء واحد . . . والآيات الكريمة التى تعيب على أهل الدين ما نزعوا إليه من الاختلاف والمشاقة ، مع ظهور الحجة واستقامة المحجة لهم فى علم ما اختلفوا فيه، معروفة لكل من قرأ القرآن وتلاه حق تلاوته . . .

جاء الإسلام يخاطب العقل ويستصرخ الفهم واللب ويشركه مع العواطف والإحساس فى إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية . وبين للناس ما اختلفوا فيه ، وكشف لهم عن وجه ما اختصموا عليه . وبرهن على أن دين الله فى جميع الأجيال واحد ، ومشيئته فى إصلاح شئونهم وتطهير قلوبهم واحدة ، وأن رسم العبادة على الأشباح إنما هو لتجديد الذكرى فى الأرواح ، وأن الله لا ينظر إلى الصور ولكن ينظر إلى القلوب . وطالب المكلف برعاية جسده ، كما طالبه بإصلاح سره ، ففرض نظافة الظاهر كما أوجب طهارة الباطن ، وعدّ كلا الأمرين طهراً مطلوباً ؛ وجعل روح العبادة الإخلاص ، وأن مافرض من الأعمال إنما هو لما أوجب من التحلى بمكارم الأخلاق . . ورفع الغنىّ الشاكر إلى مرتبة الفقير الصابر ، بل ربما فضله عليه ؛ وعامل الإنسان فى مواعظه معاملة الناصح الهادى للرجل الرشيد : فدعاه إلى استعمال جميع قواه الظاهرة والباطنة ؛ وصرح بما لا يقبل التأويل أن فى ذلك رضا الله وشكر نعمته، وأن الدنيا مزرعة الآخرة ، ولا وصول إلى خير العقبى إلا بالسعى فى صلاح الدنيا .

شرع شريعة الوفاق وقررها فى العمل : فأباح للمسلم أن يتزوج من أهل الكتاب ،وسوغ مؤاكلتهم، وأوصى أن تكون مجادلتهم بالتى هى أحسن . ومن المعلوم أن المجانسة هى رسول المحبة وعقد الألفة ، والمصاهرة إنما تكون بعد التحاب بين أهل الزوجين ، والارتباط بينهما بروابط الائتلاف ، وأقل ما فيها محبة الرجل لزوجته وهى على غير دينه . . ثم أخذ العهد على المسلمين أن يدافعوا عمن يدخل فى ذمتهم من غيرهم كما يدافعون عن أنفسهم . ونص على أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، ولم يفرض عليهم جزاء ذلك إلا زهيداً يقدمونه من مالهم . ونهى بعد أداء الجزية عن كل إكراه فى الدين . . .

رفع الإسلام كل امتياز بين الأجناس البشرية ، وقرر أن لكل فطرة شرف النسبة إلى الله فى الخلقة ، وشرف اندراجها فى النوع الإنسانى فى الجنس والفصل والخاصة ، وشرف استعدادها بذلك لبلوغ أعلى درجات الكمال الذى أعده الله لنوعها ، على خلاف ما زعمه المتنحلون من الاختصاص بمزايا حرم منها غيرهم ، وتسجيل الخسة على أصناف زعموا أنها لن تبلغ من الشأن أن تلحق غبارهم،فأماتوا بذلك الأرواح فى معظم الأمم . .

فرض الإسلام للفقراء فى أموال الأغنياء حقاً معلوماً يفيض به الغنى على الفقير . . ولم يحث على شىء حثه على الإنفاق من الأموال فى سبيل الخير ، وكثيراً ما جعله عنوان الإيمان ، فاستلّ بذلك ضغائن أهل الفاقة . . . فاستقرت بذلك الطمأنينة فى نفوس الناس أجمعين . وأى دواء لأمراض الاجتماع أنجع من هذا ؟ » .

٥ — إشعاع رسالة التوحيد

كان لتعاليم الأستاذ الإمام عموماً ولرسالة التوحيد خصوصاً أثر كبير لا فى مصر وحدها بل فى العالم الإسلامى كله .

أما فى مصر فقدترجم الشيخ مصطفى عبد الرازق (مع المسيو برنار ميشيل) « رسالة التوحيد» إلى الفرنسية سنة ١٩٢٥ وصدرها بمقدمة مستفيضة نفيسة عن حياة

الشيخ محمد عبده وآثاره ، وخدمته للعقيدة الإسلامية بتأليف هذه الرسالة .

وأما فى الهند فقد تولى بعض العلماء ترجمتها إلى اللغة الأوردية ، ثم وضعت فى برامج الدراسة فى جامعة على جار (عليكرة) وغيرها من المعاهد الإسلامية فى الهند وباكستان .

وفى تركيا قام الأستاذ « محمد شرف الدين » مدير المعهد الإسلامى بكلية الآداب بجامعة استنبول بتدريس مذهب الأستاذ الإمام؛ على ما هو مبسوط فى « رسالة التوحيد » .

وما من شك فى أنه كان لرسالة التوحيد ولغيرها من مؤلفات الإمام أكبر الأثر فى توجيه حركات التجديد التى لا تزال إلى يومنا هذا تزداد على الأيام نمواً وازدهاراً ، بفضل دعوة التنوير التى بدأها فى مصر وامتدت إشعاعاتها إلى ربوع العالم الإسلامى ، حتى صح لنا أن نقول مع قاسم أمين : « نعم كان للإمام الكبير الذى فرض على نفسه إصلاح أمته خصوم وأعداء كثيرون : وهم جيش الجهل المركب من عامة الناس الذين لم ينالوا من التربية والعقل ما يؤهلهم لأن يدركوا مقاصده ويفهموا مباحثه ، فاقتصروا على التمسك بما وجد عليه آباؤهم من قبل . . . فكان الأستاذ الإمام يحارب هذا الجيش الطويل العريض بقوة وعزيمة يحار العقل فيهما . ولكنه كان يدافع بقدر الضرورة ولا يتعداها، ويحارب حرب الشجاع الكريم الذى لا يطعن من الخلف ولا يخدع ولا يغش . وكان فضلا عن ذلك لا يكره خصومه ولا يبغض أعداءه ، وإنما يناقش أفكارهم ، ويطعن على أوهامهم ، ويهدم معتقداتهم الباطلة ؛ ويرجو لهم الهداية ، ويرشدهم إلى الصواب » .

* * *

ولا نزاع اليوم فى أن « عبقرى الإصلاح والتعليم » — كما دعاه فقيدنا الكبير عباس العقاد — هو طراز ممتاز من علماء المسلمين .

وإذا كان قد استحق لقب « الأستاذ الإمام » فذلك لأنه لم يكن إماماً فى شئون الدين فحسب ، بل كان إماماً فى أمور الدنيا أيضاً .

ولا يخفى أن الجمع بين الحياة الروحية والحياة الدنيوية ، على نحو ما عهدنا فى سيرة ذلك المصلح الفيلسوف ، هو الجوهر الخالص من تعاليم الإسلام .



الكتب الخمسة لكنفشيوس

بقلم
الدكتور حسن شحاتة سعفان
رئيس قسم الاجتماع بجامعة الأزهر

١ — حياة كنفشيوس وبيئته الاجتماعية والثقافية

يعد كنفشيوس زعيم حكماء الصين القدامى ؛ فقد كان حكيما وفيلسوفاً سياسياً وأخلاقياً ودينياً ، وكان مؤسساً لمدرسة دينية سادنفوذها الشعب الصينى أكثر من خمسة وعشرين قرناً أو منذ القرن السادس قبل الميلاد حتى أوائل القرن العشرين ، وذلك فيما عدا فترات قصيرة كانت تنتصر فيها بعض المدارس الدينية الأخرى وذلك كمدرسة التاوين Taöisme وهى تقوم على تقديس أرواح الطبيعة والأجداد . ولكن المنافس الأكبر للمذهب الكنفوشى كان المذهب البوذى الذى ظهر فى الهند فى القرن الخامس قبل الميلاد وانتشر انتشاراً سريعاً فى الهند ثم بدأ يغزو الصين واستطاع أن ينتصر انتصارا ساحقا على المذهب الكنفوشى ، إذ يدين به الآن معظم الصينيين . ففى إحصاء قريب بلغ عدد سكان الصين حوالى ٦٠٠ مليون منهم ٣٥ مليونا من المسلمين ومليونان وربع من المسيحيين والسواد الأعظم بعد ذلك من البوذيين ، ولكن البوذية فيما يرى كثير من العلماء لم تهزم الكنفوشية ، بل كانت امتداداً لها فى كثير مما أتت به من مبادئ ، وكان هـذا سر قوتها وسرعة انتشارها بين الصينيين ، إذ أنها وجهت الأفراد إلى كثير من مبادئ الكنفوشية وجعلتهم ينعمون النظر فى هذه المبادئ ويتأملونها أكثر من أى وقت مضى . فالبوذية فى رأيهم قد غيرت بعض المبادئ الكنفوشية ولكنها لم تستطع أن تقضى على المذهب الكنفوشى .

ودراسة كنفشيوس أو المذهب الكنفوشى هامة لا لأنها تبين لنا المبادئ التى شكلت الأخلاق والدين والسياسة فى الصين لمدة خمسة وعشرين قرناً فحسب بل لأن لها أهمية خاصة منذ أن دخلت الشيوعية الصين ، أى منذ سنة ١٩٤٩ ، لأن الكونفوشية والشيوعية تقفان الواحدة من الأخرى على طرفى نقيض . فالكنفوشية تقوم على تمجيـد النظام الإقطاعى وتقويته واتخاذه أساساً للحكم بينما الشيوعية ضد ذلك على خط مستقيم . ولقد سبق أن تلاقى النظامان الشيوعى والإقطاعى على أرض الصين فى القرن الثالث قبل الميلاد وقام صراع عنيف بين أنصار كلا النظامين وانتهى الصراع بانتصار الكنفوشية . ويتساءل الآن علماء السياسة والاجتماع عما إذا كان روح الكنفوشية الكامن فى نفوس الصينيين سيؤدى يوما إلى القضاء على الشيوعية الصينية أو على الأقل إلى زحزحتها عن المبادئ الشيوعية الأصلية بحيث

تتخذ الشيوعية الصينية طابعاً يميزها عن شيوعية ماركس ولينين :

ويتكون اسم كنفشيوس وهو الاختصار اللاتيني Confecius لاسم الحكيم الذى نتحدث عنه، من لفظين : كنج Kung وهو اسم القبيلة التى ينتمى إليها الحكيم ، ثم فوتسى Fu-tze ومعنـــاه الرئيس أو الفيلسوف ، فاسم كنفوشيوس إذن يعنى رئيس قبيلة كنج وفيلسوفها أو حكيمها ، ولقد ولد هذا الحكيم سنة ٥٥١ قبل الميلاد فى ولاية لو Lu وكانت الصين فى ذلك الوقت تسير على النظام الإقطاعى ، فكانت مقسمة إلى ولايات وعلى رأس كل ولاية دوق أو وال يخضع للامبراطور كما كانت كل ولاية مقسمة إلى مقاطعات على رأس كل منها نبيل . وكانت المقاطعات التى تؤلف كل ولاية فى تطاحن مستمر فيما بينها ، فكل منها كانت تحاول التوسع على حساب الأخرى ، وكذلك كانت الحال بين الولايات : عراك مستمر بين الولاة الذين كان يحاول كل منهم التوسع على حساب الآخرين . وكانت الحوادث تؤرخ بالنسبة لحكم الولاة والنبلاء ، فمثلا ولد كنفشيوس فى السنة الثانية والعشرين من حكم هسيانج أمير ولاية لو ، وهى تقابل سنة ٥٥١ قبل الميلاد . ولقد كان كنفشيوس ثمرة لاتصال غير شرعى بين والده الذى كان فقيراً وإن كانت أسرته من أعرق الأسر الصينية التى كانت تحكم بعض الولايات منذ الأزمنة السحيقة وبين والدته ، ونشأ كنفشيوس الفقير فى خدمة أحد الأمراء الذى كلفه برعى الأغنام . وتفانى كنفشيوس فى هذه الحرفة مما أدى إلى زيادة نتاج الثروة الحيوانية فى الولاية ، ومن ثم رقى بعد ذلك إلى منصب مشرف على الحدائق العامة بالولاية ، ثم اضطر لترك مسقط رأسه لكى يتنقل فى بعض الولايات المجاورة لأنه شعر أن هذه الأعمـــال لا تناسب مواهبه ، وأخيراً أنشـأ فى سن الثانية والعشرين مدرسة لتعريف الشبان ذوى المواهب الخاصة بأصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية . وأصبح اللامعون من بين تلاميذه الذين بلغوا ثلاثة آلاف ، من قادة الفكر والسياسة فى الصين القديمة ، كما كانوا هم الذين نقلوا آراء الأستاذ فيما بعده . ولقد اتصل بفضل بعض تلامذته حوالى سنة ٥٢٤ ق . م بفيلسوف صينى آخر كان معاصراً له وهو لا أوتسى Laotze وهو من أشهر فلاسفة الصين القدامى وهو الذى يعزى إليه المذهب أو الدين التاوى Taöism الذى يقوم على وجود Tao وهو القانون السماوى الأعظم ، وأصل الحياة والنشاط والحركة فى السماء والأرض وهو الذى يبعث الحياة فى الموجودات . ثم عاد كنفشيوس إلى لو Lu مسقط رأسه ليستأنف التدريس هناك ، ولكنه أصبح فى نفس الوقت مستشاراً لكثير من الولاة والأمراء والنبلاء فى الشئون السياسية ، ووجد الفرصة سانحة لتطبيق آرائه السياسية ، ولما نجح فى تطبيق آرائه فى بعض المدن إذ أصبحت مدناً مثالية رقى إلى وزير للأشغال العامة بعد أن اشتغل قاضياً فى بعض الولايات . ذاع نجاح سياسة كنفشيوس ونبأ لباقته وحكمته فى إدارة الشئون القضائية والسياسية فعينه حاكم ولاية لو سنة ٤٩٦ رئيساً لوزرائه. وأصبحت ولاية لُو من أقوى الولايات وأغناها وأكثرها استقراراً وأمناً ، مما أدّى إلى حقد حكام الولايات الأخرى إذ كانت تخشى بأس ولاية لو ، فاتفق بعض الحكام على إرسال وفد نسائى يقوم بالرقص أمام حاكم لو ووزرائه ، ويستطيع أن يؤثر فى سير أحوال الولاية ، ونجحت الخطة فى إفساد رجال الحكم فى الولاية بالرغم من تحذير رئيس الوزراء ، واضطر كنفشيوس للاستقالة حاقداً على النساء اللائى أدّيْن إلى القضاء على مجهوداته فى إصلاح الولاية ؛ إذ قال فيهن فى كتاب الأغانى قبل تركه لو .

« احذر لسان المرأة

إنك لا شك ستلدغ منه إن عاجلا وإن آجلا

واحذر زيارة المرأة

إنها ستصيبك إن عاجلا وإن آجلا

هِي هُو !! هِي هُو !! (علامة على التأوه من ألم ما أصابه من النساء)

إنى سأرحل إلى مكان آخر » .

ثم بدأ كنفشيوس فى الارتحال والتجوال بين الولايات الصينية وبدأ يتصل بالولاة ويقدم النصائح ويدرس للناس ويناظر العلماء والأدباء . ولقد تعلم كنفشيوس الموسيقى على يد أساتذة الموسيقى القدامى من أمثال هزيانج – تس ؛ كما أصبح خبيراً فى الشئون العسكرية إلى جانب خبرته بالفلسفة والسياسة . ولقد امتدت فترة الارتحال والتجوال من حوالى سنة ٤٩٣ ق.م حتى وفاته سنة٤٧٩ ق.م ، بعد أن عاش٧٢عاماً .

ويصور الصينيون مولده ووفاته كما يصور كثير من أصحاب الديانات مولد أنبيائهم ووفاتهم ، إذ يعتبرونه نبياً ورسولا ، بالمعنى الذى يفهمونه من هذين التعبيرين . وكان لكنفشيوس ابن واحد يدعى لى أما توفى عن خمسين سنة قبل والده ، بعد أن ترك حفيداً لكنفشيوس هوتزيتس Tsesze الذى كان عالماً وفيلسوفاً ضرب بسهم وافر فى سبيل نشر فلسفة جده .

٢ – العلوم التى كانت سائدة ومؤلفات المدرسة الكونفوشية :

لقد كانت الدراسات التاريخية أهم الدراسات السائدة فى الصين فى القرن السادس قبل الميلاد . ذلك أن الصين كان بها حضارة يانعة مزهرة فى جميع الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية فى القرن العشرين قبل الميلاد . وحدث بعد ذلك أن انحطت الأحوال فى الصين ابتداء من القرن العاشر ، كما تغيرت اللغة الصينية تغيراً كبيراً فى تلك الفترة بحيث أصبح رجل القرن السادس قبل الميلاد غير قادر على قراءة مؤلفات الحضارة الصينية العتيقة ، مما أدى إلى شبه انقطاع تام بين حضارة الصين العتيقة وبين أجيال القرون الأولى قبل الميلاد ، لذلك ركز كنفشيوس جهوده فى نقل هذا التراث القديم إلى لغة الصين الجديدة آنذاك مضيفاً إليه أجزاء لا شك فى أصالتها فى الحكمة والمعرفة . وعلى ذلك درس كنفشيوس وعلم كتب السابقين عليه فى التاريخ والتغيرات التى طرأت على الأرض وما عليها منذ أقدم العصور ، واعتمد فى هذا على الكتاب القديم المسمى Yiking أو كتاب التغيرات ، واستمر سنين عديدة يدرس هذا الكتاب الذى يرجع لسنين سحيقه ولا يعرف مؤلفه . إن جهد كنفشيوس الأكبر يظهر فى نقله التراث الصينى السحيق فى لغة بسيطة سهلة حتى يفيد منها الصينيون فى عصره ويعيدوا مجد أسلافهم القدامى . لذلك كان يتنقل ويرتحل باحثاً عن الآثار والوثائق القديمة ومنقباً عن كل ما عسى أن يساعده فى تقديم معلومات جديدة عن التاريخ الصينى السحيق . كان يدرس التقاليد والعادات الدينية فى ولايات الصين المختلفة محاولا أن يصعد بها إلى أصولها الأولى ، ولقد أدت مجهوداته فى النهاية إلى تأليفه للكتب الخمسة أو الكلاسيكيات الخمسة Five classics . وهى مؤلفاته التى يعرض فيها تاريخ الصين القديم وأصول ديانات الأسر الصينية القديمة وعشائرها وأصول الحكم السياسى فيها والمبادئ التى كان يقوم عليها النظام السياسى . كما درس ونقل مجموعات الأغنيات التى صدرت عن تشى إس ثم هوتشى ، وهما يمثلان الأجداد الخرافيين لأباطرة دولة تشو الصينية . كما درّس أخيراً ودرّس فروع المعرفة الستة التى كانت سائدة فى عصره ، وهى التى كانت تسمى بالفنون الستة وهى : الطقوس والموسيقى والرماية ، وقيادة العربات والجياد ، والقراءة وأخيراً الرياضة والحساب . وكان تلاميذ كنفشيوس يلقبونه باسم « معلم الجنس البشرى »، بل كانوا يعدونه أعظم معلم « أنجبته العصور » . وكانوا

ينقلون آراء أستاذهم ويعلقون عليها ويشرحونها . وتألف عن ذلك مدرسة كبرى هي المدرسة الكونفوشية التي خدمت الصين أكثر من ألفى سنة . لذلك تنقسم مؤلفات المدرسة الكونفوشيـــة إلى قسمين : قسم يسمى « الكتب الخمســـة » وهى الكتب التى كتبها كنفشيوس بنفسه أو نقلها عن العصور السحيقة وأضاف إليها إضافات أصلية وهى كتب تحتوى على مذاهب السابقين على كنفشيوس فى السياسة والفلسفة والاجتماع والدين والموسيقى . أما القسم الثانى ، فهو مؤلفات تلاميذ كنفشيوس فى حياته أو بعد وفاته ، وفيها يعرض هؤلاء التلاميذ لآراء أستاذهم وفلسفته مع شرح وتعليق . وهذه الكتب الأخيرة مهمة جداً لأنها تعد المرجع الرئيسى للفلسفة الكونفوشية وإن كانت معظم أجزائها منقولة عن الكتب التى ألفها كنفشيوس . ولكن أهميتها ترجع إلى أنها تهتم بآراء كنفشيوس أكثر من اهتمامها بالآراء والتقاليـــد التى كانت سائدة فى العصور السحيقة ، كما أنها تشرح الفلسفة الكونفوشية بشكل مبسط سهل يرقى إليه تفكير الرجل العادى ، وسنعرض الآن فى شئ من التفصيل لهذه المؤلفات :

أولا : الكتب الخمسة القديمة التى ألفها كنفشيوس بنفسه وهى المسماة باسم الكلاسيكيات الخمسة .

١ — كتاب الأغانى أو الشعر : وهو يحتوى على ثلاثمائة وخمس من الأغنيات والتواشيح الدينية، وذلك بجانب ستة تواشيح تغنى بمصاحبة الموسيقى ، وهى تعطى فكرة عن الأديان التى كانت سائدة فى الصين والفولكلور أو المردّدات الشعبية الصينية فى العصور السحيقة .

٢ — كتاب التاريخ : وهو يشتمل على الوثائق التاريخية الخاصة بالصين فى عصورها السحيقة ولاسيا الأوامر والمراسيم الملكية والامبراطورية .

٣ — كتاب التغيرات : وهو يبين فلسفة تطور الحوادث ، وقد ألف فى الأصل للإفادة منه فى التنجيم ومعرفة الحوادث المستقبلة ، ولكن كنفشيوس استطاع أن يحول « علم » التنجيم إلى دراسة علمية للسلوك الإنسانى وكيف يتأثر بالظروف الطبيعية والاجتماعية التى تكتنفه ، ومن ثم يمكن عن طريق هذه الدراسة التنبؤ علمياً بسلوك الفرد فى المستقبل .

٤ — الربيع والخريف : وهو كتاب للتاريخ بمعنى الكلمة ، إذ قد عالج كنفشيوس فى هذا الكتاب تاريخ الصين بالتفصيل أثناء قرنين ونصف من الزمان أو فيما بين سنتى ٧٢٢ و ٤٨١ قبل الميلاد .

٥ — كتاب الطقوس أو التقاليد : وهو يعالج النظام السياسى لأسرة تشو القديمة ، وهى من الأسر الملكية الشهيرة التى لعبت دوراً هاماً فى تاريخ الصين فى العصور السحيقة ، كما يعـــالج عدداً كبيراً من العادات والتقاليد الدينية والسياسية الهامة فى حياة الصين فى العصور التاريخية البعيدة .

ثانياً : الكتب التى كتبها تلاميذ كنفشيوس :

١ — فصول من كتاب الطقـــوس « الأخلاق والسياسة » .

٢ — فصول من كتاب الطقوس « الانسجام المركزى » .

وهذان الكتابان عبارة عن أقوال مأثورة عن كنفشيوس وأتباعه ومرجعهما الأساسى كتاب الطقوس مع تفسير هذه الأقوال .

٣ — المنتخبات وبه ملخص لأقوال كنفشيوس فى المناسبات المختلفة كما سجلها تلاميذه .

٤ — منسيوس Mencius وهو مؤلف كبـــير يحتوى على سبعة كتب تعالج مذهب كنفشيوس .

ومن المحتمل أن يكون مؤلف هذه الكتب السبعة منسيوس نفسه وهو تلميذ روحى لكنفوشيوس وقد تتلمذ فعلا على تزيتس Tsesze حفيد كنفشيوس ،

ويمثل منسيوس أكبر شخصية من شخصيات المذهب الكنفوشى بعد كنفشيوس وكان فيلسوف عصره .

ولما كان كتاب المنتخبات Analects يشتمل على ملخص لفلسفة كنفشيوس بشكل أوضح منه نسبياً من الكتب الأخرى فقد انتشر بين تلاميذ المدرسة وأتباعها حتى عرف باسم إنجيل الكنفوشية Confecious Bible. والكتب التى ألفها التلاميذ والأتباع تسمى الكتب الأربعة ، وهى قائمة على الكتب الخمسة لأنها تفسرها وتشرحها وتذكر حوادثها بشكل أوضح وتعرض لآراء كنفشيوس أكثر مما تعرض لفلسفة الصين فى العصور العتيقة ، بينما الكتب الخمسة التى كتبها كنفشيوس تتعرض بشكل أكبر للفلسفة القديمة العتيقة أكثر مما تتعرض لآراء كنفشيوس نفسه . ولكن كلتا المجموعتين من الكتب تكون جزءاً لايتجزأ من المذهب الكنفوشى.

٣ — أسلوب كنفشيوس ومنهجه :

وإذا رجعنا إلى مؤلفات كنفشيوس والمدرسة الكنفوشية ، أى إلى الكتب الكلاسيكية الخمسة ثم الكتب الأربعة التى كتبها تلامذة كنفشيوس ، لوجدنا أنها فى الجزء الأكبر منها مكتوبة على صورة أمثلة سائرة وحكم ومواعظ منفصلة بعضها عن بعض ولاتربطها أية رابطة . وهذا هو الفرق الجوهرى فى أسلوب الكتابة بين كنفشيوس وغيره من الحكماء والفلاسفة، فأفلاطون مثلا يكتب على طريقة المحاورات ويستطيع القارئ لمحاورة منها كالجمهورية أن يتبين أراءه ومذهبه ، وأرسطو يكتب على طريقة المحاضرة فيعالج موضوعا أو عدة موضوعات متكاملة . أما كنفشيوس فهو يذكر أمثلة وقصصاً مسرودة الواحدة بعد الأخرى ولا رابطة بينها ، وليس ثمة تبويب أو تصنيف للموضوعات التى يحتوى عليها كل كتاب . والأمثال والحكم كثيراً ما نجدها وقد فصلت عن المناسبة التى قيلت فيها ، مما يزيد كثيراً فى صعوبة فهم المقصود من بعضها . لذلك قد عرف كثير من العلماء كنفشيوس بأنه الرجل الذى لا يتكلم إلا بحكم وأمثال قصيرة منفصلة ؛ كما كان بعضهم يرى استحالة استخلاص مذهب فلسفى أو اجتماعى من تلك الكتب التى هذه حالها. ولكن العلماء الصينيين فى كل عصر من العصور ، ثم العلماء الأوربيين قد استطاعوا بعد دراسة هذه الكتب استخلاص المذهب الفلسفى الكنفوشى واتجاهاته فى السياسة والاقتصاد والدين ... وفى غيرها من المجالات الأخرى ، ولاسيما أن هذه الأمثلة والقصص القصيرة التى ملئت بها كتب كنفشيوس كثيراً مايتخللها قصص طويلة بعض الشىء تفصح عن آراء كنفشيوس فى شىء كبير من الجلاء والوضوح . تلك هى السمة الأولى من سمات كنفشيوس وسنورد هنا بعضاً من حكمه وأمثلته .

« الرجل الذى يخطىء ولا يصلح خطأه يرتكب خطأ جديدا ؛ الرجل الذى يعشق الحق أفضل من الذى يعرف الحق، وذلك الذى يجد سعادته فى الوصول للحق أفضل ممن يعشق الحق؛ إذا وجدت شخصاً يستحق أن تتحدث معه ولم تخاطبه فإنك تكون قد افتقدته، وإذا وجدت شخصاً لا يستحق أن تتحدث معه وخاطبته فإنك تكون قد أضعت كلامك سدى . والرجل العاقل هو من لايفتقد الرجال ولا يضيع كلامه سدى ؛ وسئل الحكيم مرة عن حكمه على شخص يحبه كل أفراد القرية، فأجاب « ليس ذلك بكاف للحكم عليه » ثم سئل عن رأيه فى شخص يكرهه كل أفراد القرية فأجاب« ليس ذلك بكاف للحكم عليه » ثم أضاف« إن الشخص الفاضل هو من يحبه الصالحون من أفراد القرية ويكرهه منهم الطالحون » . « إن الإنسان هو الذى يجعل الصدق عظيما ، وليس الصدق هو الذى يجعل الإنسان عظيماً ». وقال عن الكلام الجيد « إن الرجل ذا الأخلاق الكريمة لا يقول إلا كلاماً جيداً ولكن الرجل ذا الكلام الجيد لا يكون دائماً ذا أخلاق كريمة » أى قد يكون منافقاً . ويقول « إن الرجل العاقل لا يمدح

الناس على أساس أقوالهم (بل على أساس أفعالهم) ولا ينكر الحقيقة إذا كانت صادرة عن شخص لا يرتاح إليه، إذ الحقيقة جميلة أيًّا كان مصدرها» وسئل مرة عن صفات الحكم المثالى فأجاب « بأنه الحكم الذى يجد الناس تحت ظله غذاء كافيا ، وجيشاً جراراً يحميهم ، وثقة عظيمة فى حكامهم » ، وسئل عما يمكن الاستغناء عنه من هذه الأمور الثلاثة إذا دعت ضرورة إلى ذلك فقال « أفضل أولا الاستغناء عن القوة أو الجيش » ثم سئل عما يمكن الاستغناء عنه بعد ذلك فأجاب « أفضل الاستغناء عن الطعام ، إذ ما أكثر من ماتوا جوعاً من الأفراد فى كل جيل منذ أن وجد الإنسان ، ولكن لم يحدث أن عاشت أمة بدون ثقة فى حكامها » . ويقول عن الفضائل وما يعتريها من نقائص « حب الإنسانية بدون حب للدراسة يولد الجهل ، وحب العلم بدون حب للدراسة يؤدى إلى الضلال وعدم التثبت ، وحب الإخلاص بدون حب للدراســـة يؤدى بصاحبه إلى أن يكون ضحية الخداع ، وحب الاستقامة بلا دراسة يؤدى إلى الرعونة التى لا حدود لها ، وحب الشجاعة بلا دراسة يؤدى إلى التمرد ، وحب العزم والمثابرة بلا دراسة ينتهى بصاحبه إلى الخبل أو التعلق بفكرة متسلطة » . ويقول عن ثقافة الشعب : عندما أدخل قطراً من الأقطار أستطيع أن أعرف بسهولة نوع الثقافة السائدة فيه ، إذ عندما أجد فى الناس رقة الطبع والشفقة والبساطة فإن هذا يدل على تعلقهم بالشعر ، وعندما يكون الناس واسعى الأفق ، عارفين لماضيهم فإن هذا يدل على تمسكهم بالتاريخ . أما إذا كانوا كرماء متفاهمين بعضهم مع بعض ، فإن هذا يدل على سيادة الموسيقى . وإذا كان الشعب هادئاً مفكراً ذا قوة وملاحظة فإن هذا يدل على سيادة فلسفة التعبير . ولكن إذا ساد التواضع والاحترام والقناعة فى عادات الأفراد فإن هذا يدل على سيادة تعاليم الله » .

أما السمة الثانية فى أسلوبه فهى استخدامه نوعاً من القياس المسمى بالقياس المتتابع ، إذ اتضح أن كنفشيوس لا أرسطو هو أول مفكر استخدم منهج القياس المنطقى المتتابع ، وهو يقوم على عدة أقيسة متتابعة يتخذ كل منها مقدمته من النتيجة التى انتهى إليها القياس السابق عليه . وهذا المنهج يسيطر على جزء كبير من كتاباته ، ومن أمثلة ذلك القيـــاس قوله « إذا فهم الإنسان طبيعة هذه الصفات الأخلاقية فإنه سيفهم كيف ينظم سلوكه الفردى والأخلاقى ، وإذا فهم كيف ينظم سلوكه الفردى فإنه سيفهم كيف يحكم الناس ، وإذا فهم كيف يحكم الناس فإنه سيفهم كيف يحكم الأمم والامبراطوريات » أو كقوله عن الصدق « إن الحق المطلق غير قابل للتحطيم ، ولما كان غير قابل للتحطيم فهو خالد ، ولما كان خالداً فإنه موجود بذاته، ولما كان موجوداً بذاته فهو لانهائى ، ولما كان لانهائيا فهو واسع وعميق ، ولما كان واسعاً وعميقاً فهو متعال وروحى ... » ويصف الطريق السليم الذى يجب أن يسلكه الحاكم حتى يكون فاضلا بقوله « لامناص للرجل الذى ينتمى لطبقة الحكام من أن يكون ذا سلوك منظم فاضل ولكن لكى يكون ذا سلوك فاضل عليه أن يؤدى واجباته نحو ذوى القربى ولكى يؤدى واجباته نحو ذوى القربى عليه أن يفهم طبيعة المجتمع الإنســـانى والقواعد التى يقوم عليها التنظيم الإجتماعى ، ولكى يفهم طبيعة المجتمع الإنسانى عليه أن يفهم القوانين الإلهية » .

ذلك هو أسلوب كنفشيوس فى الكتابة ، فلنذكر الآن أمثلة من شعره مأخوذة من كتاب الأغانى :

يقول فى وصف الأمير الصالح :

إن الأمير النبيل العظيم يتسم بكل معانى العدل فى جميع تصرفاته ؛ فروح الحكمة تسيطر على أفراد شعبه ؛ كبيرهم وصغيرهم، أشرافهم وسوقتهم .

وعلى ذلك لن تتردد السماء ، التى تتوج الأسياد فى أن تخلع عليه من ألوان الشرف مالا يحصى ؛ إذ أن السماء تراقب وتلاحظ كل شئ قد أعطتـه تفويضاً لكى يجلس على عرشها (على الأرض) .

وبجانب ذلك نجد أمثلة رائعة لكنفشيوس وإن كانت قليلة ، فى الحوار والمنـاقشة ، وذلك كما هى الحال عند ما دار بينه وبين دوق آى ، وهو من الولاة المعاصرين له ، حوار طويل عن طقوس الزواج وكيف تكون العـلاقات بين أفراد الأسرة . سأل الدوق كنفشيوس « ... ما أعظم شئ فى حياة الناس ؟ » ويجيب كنفشيوس « ... إن الحكومة هى أعظم شئ فى حياة الناس ، لأن الحكومة معناها الحكم الصحيح فاذا سلك الحاكم الطريق السليم فان الأفراد سيقتفون أثره ويصبحون حسنى السلوك . . . . » ، عندئذ سأل حاكم آى « .... كيف يكون الحكم سليما ؟ » ويجيب كنفشيوس « التميز بين الزوج والزوجة والمودة بين الأب والابن والثقة بين الحاكم والمحكوم ... » ثم يستفسر الدوق عن كيفية تحقيق كل ذلك ويجيب كنفشيوس بأن الحب أعظم أداة للربط بين الناس وإيجاد الصلة بينهم ؛ ويبين كيف أنه فى الصين فى العهد القبلى العتيق كان الملك يذهب بنفسه لعقد القران بين الزوجين وذلك ليربط بين العشائر بأربطة من المودة والمحبـة . فالأقدمون كانوا ينظرون — فيما يرى كنفشيوس إلى الزواج القائم على الود بين عشيرتين كأعظم أداة لإصلاح الجماعة ، لأن السماء — فى رأيهم — قد تزوجت الأرض واستطاعتا بالمحبة أن ينميا كل شيء فى الطبيعة من ملايين الأشياء ، فطقوس الزواج إذن ميراث يجب أن تتداوله ملايين الأجيال لأنها تجعل من الزوجين شبيهين بالسماء والأرض الإلهين . وهذه الطقوس من شأنها تأكيد الاحترام بين الناس .

ننتقل بعد ذلك إلى عرض موجز لبعض نواحى فلسفة كنفشيوس كما وردت على لسانه فى كتبه الخمسة أو فى كتب تلاميذه أى الكتب الأربعة .

٤ — الأخلاق والسياسة

الأخلاق — فيما يرى كنفشيوس هى المبدأ الرئيسى الذى يجب أن يكون أساساً لأى نظام اجتماعى وسياسى مستقر ، فلا يتحقق نظام سليم إلا إذا كان الأفراد الخاضعون له متحلين بالأخلاق الكريمة . ولا يستطيع حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعياً كاملا إلا إذا عمل أولا على تكميل أخلاق الأفراد أنفسهم ، فإذا شعر كل إنسان بالانسجام الداخلى والراحة النفسية تسيطر على ذاته عمل على تثقيف نفسه وتجميلها بالمعارف التى تجعل منه مواطناً يفهم العادات والتقاليد والقوانين التى تخضع لها الطبيعة ، ومن ثم يعامل مواطنيه وفق هذه القوانين ويسود الانسجام بين الناس . ولا تتم الأخلاق الكريمة للفرد إلا بالتعليم والتربية التى تخلق منه مواطناً صالحاً والتى يكون عليها الاعتماد الأكبر فى تهذيب الأخلاق . وثمة شرط ثان لانتشار الأخلاق الفاضلة التى هى عماد الحكم الصالح ، وهو أن يكون الحاكم نفسه ذا أخلاق سليمة لأنه مثال لمواطنيه ، فإذا وصلت أخلاق الأفراد إلى الكمال قامت الأخلاق مقام القانون ، لذلك كان الكنفوشيون يمقتون التشريعات والقوة كأساس للحكم السياسى . فهم يرون أن تهذيب أخلاق الناس عن طريق التعليم يجعلنا نستغنى عن القوة وعن القانون والتشريعات والقضاء . ويقول كنفشيوس « إنك إذا قدت الناس وفق قوانين إجبارية وهددتهم بالعقاب ، فقد يحاولون اتقاء العقاب ، ولكن لن يكون لديهم الشعور بالشرف ، ولكنك إذا قدتهم بالفضيلة ونظمت شئونهم بالتربية فإن علاقاتهم ستقوم على أساس من الشرف والاحترام » . وبذلك خالفوا المدرسة القانونية التى كانت ترى أن القوة لازمة لتنظيم علاقات الأفراد

بعضهم ببعض ، كما خالفوا المذهب التاوى وهو مذهب لأوتس الذى كان ينادى بالسلبية المطلقة ، أى أن يعيش الفرد لنفسه وبنفسه بدون أدنى تفكير فى الآخرين . وسنرى كيف استخدم كنفشيوس الموسيقى والفنون فى علاج نفسيات الأفراد وفى تقريب مشاعرهم بعضهم من بعض ، كما اهتم بالطقوس الدينية والعادات والتقاليد لأنها تقرب بين الأفراد وتؤلف بينهم وتجعلهم يشعرون بوحدتهم وتضامنهم ... وكل ذلك يؤدى إلى وجود الحب والانسجام بين المواطنين، مما يؤدى بهم بدوره إلى الاستغناء عن القوة وعن القانون فى فض المشكلات وفى إلزام الأفراد بالقانون الأخلاقى . ولكن ما هو القانون الأخلاقى ؟ إن هذا القانون هو قاعدة السلوك السليم القويم ، وهى القـــاعدة التى يلتمسها كل إنسان فى سلوكه . ومصدر هذه القاعدة هو الله أو السماء فهو الذى شرعها ونظمها ، ومن ثم فهى لا تقبل التغير والتبدل . ولقد وضعت السماء جوهر هذه القاعدة فى كل منا بشكل كامل . ذلك أن الله قد منح كلا منا طبيعته العقلية ، وهى الطبيعة التى تجعلنا أحياء مفكرين . والقاعدة الأخلاقية ليست شيئاً آخر إلا توجيه أفعالنا الإنسانية بما يتفق وطبيعتنا العقلية الإلهية . ومجموع القواعد الأخلاقية التى تنظم سلوكنا وهى ما نسميها باسم الواجبـــات موجودة فينا ، ونشعر بها عند ما نريد فعلا من الأفعال إذ نشعر أنه أخلاقى أو غير أخلاقى . فالإنسان إذا رجع إلى نفسه عرف القانون الأخلاقى بكل جلاء ؛ ولكن قد يخطىء بعض الناس لجهلهم التفرقة بين الخير والشر ، لذلك كان التعليم ضرورياً حتى يتقى الإنسان الخلط بين الخير والشر إذا رجع إلى نفسه يستشف منها القواعد الأخلاقية . والقواعد الأخلاقية عند كنفشيوس هى وسط بين الإفراط والتفريط ، لأن الطبيعة الإنسانية تقوم على عنصرين : الذات الإنسانية الحقة أو الذات المركزية أو الموجود الأخلاقى كما يسميه كنفشيوس ، ثم الانفعالات التى تستيقظ فى النفس الإنسانية . وهذه الانفعالات إذا استيقظت ونمت فى الإنسان بحيث لا تتعدى حداً معيناً فى شدتها فإنها تصل مع الذات الإنسانية المحضة إلى حالة من الانسجام والاستقرار النفسى . فالشخص قد يخشى الرذيلة ويبالغ فى هذا إلى حد التريث حتى يصل إلى درجة تعلو على مستوى القانون الخلقى ويقع فى الرذيلة ، فالقانون « وسطى » بين المغالاة والتهاون . وهنا نجد كنفشيوس قريباً مما سيقوله أرسطو عن الفضيلة وأنها وسط بين رذيلتين .

والحياة الأخلاقية أشبه شىء بسفرة طويلة يقطعها الإنسان بادئاً بأقرب نقطة فيها ، وعلى ذلك فالأخلاق الفاضلة تبدأ بين أبناء الأسرة الواحدة حيث يعامل الأب أبناءه بنفس المعاملة التى كان ينتظرها من والده . وكذلك تكون معاملة الأبناء للآباء والأمهات ، فالأسرة هى المكان الأول للتجربة الأخلاقية وهى النقطة الأولى التى تبدأ منها الأخلاق الفاضلة إذ (كما يقول كنفشيوس فى كتاب الشعر) .

عندما تسود الألفة بين الزوج والأولاد والزوج
فما أشبه المنزل بربابة وعود قد تآلفت أنغامهما !
وعند ما يعيش الإخوة فى تآلف وسلام ،
فحينئذ يظل المنزل إلى الأبد فى وحدة وانسجام .

فإذا حسنت أخلاق أفراد الأسرة ومعاملاتهم حسنت أخلاق المجتمع لأن المجتمع ليس إلا امتداداً للأسرة ، ولأننا « إذا علمنا كل أسرة كيف تتخلق فإن المجتمع كله يتعلم كيف يتخلق ، وإذا تعودت كل أسرة على العطف والشفقة ، تعود المجتمع كله على الشفقة والعطف ، وإذا عملت كل أمة على إصلاح حالها فإن الانسجام والوئام سيسودان المجتمع الإنسانى بأسره » .

ويقول كنفشيوس « إن الفضـــائل التى نستطيع اتخاذها أساساً للعلاقات بين الناس عشر وهى : عطف الوالد على أولاده ، واحترام الابن أباه ، ومعاملة الأخ الأكبر أخاه الأصغر باللين ، وخضوع الأخ الأصغر للأكبر مع احترامه له ، وتحلى الزوج بحسن الخلق مع زوجته ، وطاعة الزوجة الزوج ، وحسن معاملة الكبار للصغار ، وطاعة الصغار للكبار ، وحسن معاملة الحاكم لرعاياه وعطفه عليهم ، وإخلاص الوزراء والولاة فى أداء مهمتهم » .

وعلى الحاكم أن يتحلى أيضاً بالأخلاق لأنه مثال للأفراد ، وعليه فى هذا الصدد التزامات تسعة ١ — أن يتحلى بكل ما سبق بيانه من أخلاق للأفراد العاديين ٢ — أن يحترم الأفراد الجديرين باحترامه ٣ — أن يتودد إلى من تربطه بهم صلة القربى وأن يقوم بالتزاماته إزاءهم كاملة ٤ — أن يجل وزراء ولايته أو امبراطوريته ٥ — أن يعامل موظفى دولته بالحسنى ٦ — أن يجعل من الصالح العام صالحه الشخصى وأن يجعل من نفسه أباً للشعب ٧ — أن يعمـــل على تشجيع الحرف والصناعات والفنون والنهوض بها ٨ — أن يعطف على رعايا الدول الأخرى المقيمين فى دولته ٩ — أن يهتم برفاهية أمراء الإمبراطورية .

ويجب ألا ينسى الامبراطور أو الوالى أن يستمع إلى نصيحة الشعب لأن « ماتراه السماء وتسمعه ليس شيئاً آخر غير ما يراه الشعب ويسمعه ، وما يعتبره الشعب جديراً بالثواب والعقاب هو ماتعتبره السماء جديراً بالثواب والعقاب ، فهناك اتصال وثيق مستمر بين السماء والشعب . وعلى من يدبرون شئون الشعب أن يرعوا ذلك ويتدبروه » . وكثير من العلماء وجد فى هذا الكلام أساساً للديمقراطية السياسية التى نادى بها كنفشيوس ، ونستطيع أن نقارن بين هـــذا القول وبين ماجاء على لسان الفلاسفة اليونان والرومان من أن صوت الشعب من صوت الله Vox Populi, Vox Dei . بل كان كنفشيوس يعتبر أن الحكم تفويض من السماء أو الله للحاكم فهو خليفة استخلفه الله على الأرض ، وهذا التفويض ليس أبدياً بل يمكن أن يسحب منه فى أى وقت لا يلتزم فيه بالقانون الأخلاقى لأن السماء لاتمنح التفويض إلا للحكام الذين يتمسكون بالمثل الأخلاقية. ويقول فى هذا المعنى فى كتاب التاريخ « إن توكيـــل السماء للحاكم ليس أبديا ، وهذا يعنى أن الحاكم يظل متمتعاً بهذا التوكيل الإلهى طالما استخدم هذا التوكيل فيما يعود على شعبه بالخير ، ويفقد الحاكم هذا التوكيل عندما يتبع سياسة الظلم» . ثم يضيف إلى ذلك « إن بقاء الحاكم أو الأمير يتوقف على رغبة الله أو إرادته ، وإرادة الله هى إرادة الشعب ، فإذانال الحاكم عطف الشعب وحبه فإن الله العلى السامى ينظر إليه بعين الرضا ويوطد عرشه . أما إذا فقد حب الشعب وعطفه فإن العلى السامى يصب غضبه عليه ، ومن ثم يفقد دولته »

ذلك تلخيص الفلسفة السياسية والأخلاقية الكنفوشية ولكن المجتمع الذى نادى كنفشيوس بوجوده مجتمع طبقى إذ كان يريد مجتمعاً يوضع فيه كل إنسان فى الطبقة التى تؤهله لها كفاياته ، فالناس مختلفون فمنهم الغبى والذكى ومنهم حسن الخلق وسيئه ، ويقتضى العدل الكنفوشى ألا يكون الناس فى منزلة واحدة . والقانون الأخلاقى يلزمنا أن نضع كل إنسان فى مكانته ووفق صفاته وكفاياته وأخلاقه لأن « الله إذ وهب الحيـــاة لمخلوقاته لاشك وهبها من النعم مايتناسب مع صفاتها فهو ينمى الشجرة الممتلئة بالحيوية ، على حين أنه يطيح بتلك التى قد تطرق إليها الفساد ... » ولكن طبقات كنفشيوس ليست طبقات مقفلة على أصحابها بل هى طبقات مفتوحة يستطيع كل إنسان أن يصل إليها مادامت أخلاقه تؤهله لذلك . ولكل طبقة طقوس وعادات وتقاليد خاصـــة بها وأنواع من الاحترام والتبجيل خاصة بها ولها وضعها فى السلم الاجتماعى وذلك هو الـ L i (لى) أو النظام الاجتماعى الذى

نادى كنفشيوس بتحقيقه، فطبقاته الاجتماعية ليست مقفلة فالطبقات الحرفية فى الهند أو Caste system أو كنظام الإقطاع الذى ساد العصور الوسطى أو غيرهما من نظم الطبقات المقفلة .

٥ — الدين والميتافيزيقا عند كنفشيوس

لم يأت كنفشيوس بدين جديد وكل ما كان يريده هو إحياء الأديان القديمة التى كانت سائدة فى الصين فى عصورها العتيقة ، وحث الأفراد على التمسك بها والقيام بما كانت تنادى به من طقوس وقرابين وأضحيات لأن هذا فى رأيه يؤدى إلى روح التضامن الاجتماعى بين الأفراد . كانت الديانة قائمة على عبادة السماء أو الإله الأعظم وهو رب الأرباب وحاكم الحكام ، ثم عبادة أرواح الأجداد ، ثم عبادة الجبال والأنهار ثم تقديم القرابين الخمسة التى تقابل أصول الموجودات الخمسة وهى المعدن والخشب والماء والنار والتراب وهو ماسيقول به بعض فلاسفة اليونان فيما بعد . وهذه العبادات كانت لها طقوس خاصة تختلف من عبادة لأخرى ، كما كانت القرابين التى تقدم فى كل عبادة تختلف عن القرابين التى تقدم فى العبادات الأخرى ، وهذه العبادات كان مفروضاً فيها أن تأتى بالنفع لبنى الإنسان ، فعبادة السماء تؤدى إلى أن يقوم كل رب من الأرباب المنتشرة فى السماء والبحر بمهمته المكلف بها من حفظ الكون وإنزال الخيرات ، وعبادة الأرض تنمى النبات ، وعبادة أرواح الموتى من الأجداد تؤكد الصلة بين الأجداد والآباء والأحفاد وتولد الشفقة والمحبة والعطف بين أفراد الأسرة الواحدة . أما عبادة الجبال والأنهار فهى تقديس للأرواح الإنسانية الأخرى غير أرواح الأقارب والأجداد .

أما تقديم القوانين للعناصر الخمسة فالغرض منه تخليد أصل الحرف الإنسانية . وتتمثل إرادة الآلهة فى القضاء والقدر اللذين تشرف عليهما السماء أو الإله الأعظم وكل مافى الكون من ظواهر ليس إلا نتيجة لتفاعل الأرض والسماء ، وهو التفاعل الذى تتمخض عنه الفصول من شتاء وصيف وربيع ، كما أن هذا التفاعل هو الذى يشكل الأرواح المختلفة .

أما الإنسان فهو ليس إلا نتيجة لتزاوج القوى السماوية مع القوى الأرضية، أى تقمص الأرواح السماوية لجوهر العناصر الخمسة ، فالإنسان إذن يعد مركز الكون لأنه نقطة تلاقى القوى الأرضية والسماوية . والأرواح تتقمص جوهر العناصر الخمسة حتى تستطيع هذه العناصر أن تتمتع بالغذاء والرؤية والموسيقى ومن هنا كان على الإنسان أن يتمتع بكل شىء فى حدود القانون الأخلاقى . وعلى ذلك كان كنفشيوس ضد نزعة التقشف والحرمان التى نادى بها بعض المذاهب ولاسيما مذهب موتس Motse . والطبيعة الإنسانية تشتمل على سبعة انفعالات هى : الفرح والغضب والحزن والحب والكره والخوف والرغبة ، وتتمثل الرغبة فى ميل الإنسان للأكل والشرب والجنس ، كما يتمثل الخوف فى الخشية من الموت والفقر والألم . وعلى ذلك فالرغبة والخوف يلخصان القوى الدافعة للعقل أو القلب الإنسانى. ولا شك أن هذه القوى هى التى تعمل إما على تقريب الإنسان من القانون الأخلاقى أو على إبعاده عنه بحسب ظروف الإنسان ، فالرجل الفاضل هو الذى يصل — كما بينا — إلى القانون الأخلاقى بدون أن يتعالى عليه أو ينخفض عن مستواه بسبب ماينتابه من عوارض انفعالية نفسية ، والقانون الأخـــلاقى مؤسس على قوانين الطبيعة الإنسانية .

ويقول كنفشيوس فى هذا الشأن : « إن كل نظام للقوانين الأخلاقية لابد أن يتخذ أساسه من ضمير الإنسان نفسه وظروفه ، وهو الضمير الذى تؤيده التجارب الإنسانية للأجيال المتعاقبة ، كما تؤيده تجارب عامة الناس (الانسجام المركزى) . وكل نظام اجتماعى ناجح — فى رأى كنفشيوس — يجب أن يقوم

على الدين ، إذ الحكام والأفراد إذا قاموا بالطقوس الدينية وتقديم القرابين فإن هذا يؤدى إلى تأكيد الروابط الاجتماعية فيما بينهم ، كما يؤدى إلى إشاعة الحب والمودة بين الناس وبالتالى إلى تأكيد الإخلاص والثقة بين أفراد المجتمع . فالله أو السماء هو صانع هذا العالم بما فيه ، وفق قوانين منتظمة لاتقبل التخلف إذ الشمس والقمر مثلا يسيران فى تتابع منتظم والأشياء توجد وتعيش وتفنى بانتظام ودون أى تدخل من جانبنا ، وتلك الظواهر كلها تمثل القانون الإلهى ، والرجل العاقل هو الذى يسير وفق هذا القانون الذى يمثل فى الآن نفسه القانون الأخلاقى ، إذ عند مايطيع الابن أباه فإنه يتبع نفس القانون الإلهى فهو عندما يخدم أباه إنما يخدم فى الآن نفسه الله . فالحياة الفاضلة ليست إلا تأكيداً للقانون الإلهى الذى هو فى الآن نفسه تأكيد للطبيعة الإنسانية ولقانون الطبيعة العام .

٦ — الموسيقى والفنون وأهميتها عند كنفشيوس

لقد اهتم كنفشيوس بالموسيقى وكان يعتبرها من العمد الرئيسية التى يقوم عليها نظامه الاجتماعى ، وكان يستخدمها فى علاج الأمراض النفسية كما فعل كثير من الفلاسفة القدامى وكما يفعل كثير من العلماء اليوم . فالموسيقى خاصة والفنون عامة ليست ترفاً عقلياً ، بل هى تلعب دوراً اجتماعياً فعالاً فى إصلاح الحياة الاجتماعية . فالنفس الإنسانية (والنفس والقلب عنده شيء واحد) إذا تأثرت بالعالم الخارجى وما به من ظواهر طبيعية واجتماعية فإنها تعبر عن هذا التأثير بأصوات تختلف فى درجتها ونوعها حسب كل حالة على حدة ، أى تعبر عن التأثر بصوت ، وإذا رتبت الأصوات بشكل معين نتج عنها النغم ، و إذا رتبت الأنغام نتجت عنها الموسيقى . وفى القلب الإنسانى أوتار مختلفة كل منها مرتبط بانفعال نفسى خاص ، فعندما تمس الحوادث الجارية وتراً فى القلب فإن الإنسان يعبر عنه بنغم معين ، فالنغم الذى ينتج عن وتر الحزن الموجود فى القلب يكون بائساً حزيناً ، والنغم الذى ينتج عن وتر الاطمئنان يكون هادئاً والذى ينتج عن وتر الغضب يكون خشناً ، والنغم الذى ينتج عندما تمس الحوادث وتر الحب يكون رقيقاً ... وهكذا . وهذه الأنغام تنتج إذن من التقاء الحوادث بالقلب الإنسانى ، فالموسيقى إذن تعبر عن النفس الإنسانية وما يعتريها من انفعالات . ونستطيع بشكل عكسى أن نؤثر على الحالات النفسية عن طريق الموسيقى ، فنهدىء النفوس أو نثيرها أو نقلقها أو نحزنها أو نفرحها عن طريق الأنغام الموسيقية . وعلى ذلك نستطيع إصلاح النفوس بالموسيقى وترقيق مشاعر الأفراد وتحسين علاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض عن طريقها ، ومن ثم يستطاع تدعيم التضامن الاجتماعى بين الأفراد عن طريقها ودراسة نفسية أىّ شعب ومدى تقدمه أو تأخره ، إذ موسيقى الشعوب التى يعمها الرخاء والسلام موسيقى هادئة ، وبالعكس نجد موسيقى الشعوب التى تعمها الفوضى موسيقى مضطربة صاخبة ، تؤدى إلى القلق وعدم الاطمئنان ، وموسيقى الشعوب المغلوبة على أمرها موسيقى حزينة كئيبة مليئة بالمرارة والأسى . ولا تعكس الموسيقى النفس الإنسانية فحسب ، بل هى تعكس النظام الكونى ، إذ أن العالم يتكون من عناصر خمسة كما سبق أن بينا . وهذه المواد تعتريها حالتان إحداهما إيجابية ينتج عنها الضوء والحرارة والذكورة والحركة ، والأخرى سلبية ينتج عنها الظلام والبرودة والأنوثة والسكون . وتختلف نسبة وجود هاتين الحالتين فى العناصر المختلفة فالماء مثلا تغلب عليه الحالة السلبية والنار بالعكس تغلب عليها الحالة الإيجابية . وهذه العناصر بحالتيها تكون الجزء المادى من الموجودات ، وذلك بجانب النفس أو الروح التى تكون الجزء الروحى . وهذا التقسيم الخماسى للمواد التى يتكون منها الكون يقابله تقسيم خماسى لكل

ظاهرة فى الكون والمجتمع ، فمثلا الألوان خمسة والجهات الأصلية خمسة (الشرق والغرب والشمال والجنوب والوسط) ، وعلاقات القرابة خمسة (الأمومة والأبوة والبنوة والأخوة والزوجية) . . . وهكذا ، ثم يحاول كنفشيوس بطريقة معقدة الربط بين هذه التقسيمات وبين أنغام موسيقية خمسة ، يحاول عن طريقها بيان أن لكل ظاهرة فى العالم الكونى أو الاجتماعى نغماً خاصاً يدل عليها ويعكس ما إذا كانت تلك الظاهرة سليمة أو غير سليمة .

• • •

وقصارى القول هنا أن الموسيقى تمثل بأنغامها المختلفة كل شىء فى الوجود والمجتمع ، ويستطاع عن طريقها إصلاح ما اعتل من شئون هذا العالم سواء فى ذلك الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية أو الفردية . لذلك يجب على الأفراد أن يتعلموا الموسيقى لأنها تؤدى بهم إلى مداواة أنفسهم من الأدواء وتجعلهم أقرب إلى فهم القانون الإلهى والقانون الأخلاقى ومن ثم تجعلهم أقرب إلى الفضيلة .

وليست الموسيقى وحدها هامة فى هذا السبيل بل كل الفنون أو الطقوس التى يقوم بها الأفراد فى المناسبات المختلفة من رقص وغناء وحركات تعبيرية... « فالشعر يعبر عما فى القلوب والغناء يعبر عن الصوت والرقص يعبر عن الحركات . وهذه الفنون الثلاث تنبع من النفس الإنسانيـــة ، والموسيقى بآلاتهـــا وأصواتها تزيدها روعة وجلالا ، وتجعلها أكثر دقة فى التعبير عن المشاعر الإنسانية بلا زيادة ولا نقصان » .

وإذا كانت الموسيقى تؤدى إلى الانسجـــام بين الأفراد فإن هـــذه الفنون والطقوس تعوِّد الفرد على الطاعة واحترام النظام والسير فى انسجام مع زملائه ، كما أن ثمة وظيفة أخرى للطقوس ، إذ هى تبين لكل شخص مكانته فى المجتمع وتعوده على فهم درجته الاجتماعية لأن الطقوس تختلف باختـــلاف الطبقات عبر السلم الاجتماعى ؛ فللأفراد طقوسهم وللصناع طقوسهم وللعلماء طقوسهم . . . الخ فالطقوس تعوِّد — كالفنون — الأفراد على احترامهم بعضهم بعضاً وعلى إيجاد التناسق بينهم ، كما تؤدى إلى إيجاد التناسق بين الطبقات الاجتماعية المختلفة .

٧ — الخاتمة

تلك لمحة سريعة عن كتب كنفشيوس الخمسة وما أدت إليه من كتب أربعة كتبها تلاميذه ومحتويات هذه الكتب . ولكنفشيوس وتلامذته آراء فى التربية والتصوف ، ولهم مواقف إزاء المدارس الصينية الكثيرة التى انتشرت فى الصين ، ولاسيما بين القرنين السادس والثامن قبل الميلاد ، ولكننا قد ذكرنا فى هذا المقال أهم آراء المدرسة الكنفوشية (١) .

---

(١) أهم ما رجعنا إليه من مراجع :

1) H.A. Giles: Confucianism and Its Rivals, London, 1915; 2) M.A. Pautheir: Doctrine de Confucius, Paris; 3) Lin Yutang: The Wisdom of Confucius, N.Y. 1938; 4) K. Wilhelm: Kung Futze, Leben und Lehre, 1925; 5) M. Grant: Confucius, Paris, 1939.



سراج الملوك للطرطوشي

بقلم

الدكتور جمال الدين الشيال

ولد أبو بكر الطرطوشي فى سنة ٤٥٠ أو ٤٥١ هـ فى مدينة طرطوشة ، وإليها ينسب ، وطرطوشة — كما وصفها ياقوت الحموى — مدينة كبيرة من مدن الأندلس تقوم على سفح جبل إلى الشرق من بلنسية وقرطبة ، بينها وبين البحر عشرون ميلا ، وهى مدينة منيعة يحيط بها سور من الصخر حصين بناه بنو أمية ، وبها دار لصناعة السفن ، ففى المدينة وعلى جبالها ينبت شجر الصنوبر الذى لا يوجد له نظير فى الطول والغلظ ، ولا يفعل فيه السوس ما يفعله فى غيره من الخشب ، ومنه تتخذ صوارى السفن .

فى هذه المدينة الأندلسية نشأ فقيهنا وعالمنا أبو بكر الطرطوشى ، وفيها درج ينعم بجمالها الطبيعى الملهم ، فالمدينة تحتضنها الجبال الشاهقة ، وتغطيها أشجار الصنوبر الفارعة السامقة ، وتطل من بعيد على البحر الأبيض المتوسط ، بأمواجه الصاخبة حيناً ، الهادئة المتهادية حيناً آخر ، وفى مسجدها الكبير تلقى علومه الأولى ، ولما شب عن الطوق رحل إلى مدن الأندلس الكبيرة الأخرى يستزيد من العلم ، فذهب إلى مدينة سرقسطة ، واتصل بكبير علمائها فى ذلك الوقت القاضى أبى الوليد الباجى ، وأخذ عنه مسائل الخلاف ، وسمع منه ، وأجاز له .

وأبو الوليد الباجى هو شيخ الأندلس وعالمها فى ذلك الوقت دون منازع ، وبخاصة بعد وفاة ندّه ومنافسه ابن حزم ، فإليه كانت تشد الرحال ، وإلى حلقته كانت تفد جموع الطلاب من مشارق الأندلس ومغاربها ، ويبدو أن الطرطوشى بدأ يتتلمذ على الباجى وهو فى سن العشرين أو نحوها ، أى حوالى سنة ٤٧٠ هـ ، لأن أبا الوليد الباجى توفى سنة ٤٧٤ هـ .

وشاق الطرطوشى بعد ذلك ما كان يشوق رصفاءه من فقهاء الأندلس ، شاقته الرحلة إلى المشرق للحج ولطلب العلم ، أو لعله أعجب بسيرة أستاذه أبى الوليد الباجى ، فأراد أن ينهج نهجه ، فقد رحل الباجى من قبل إلى المشرق ، وحج ومكث فى مكة ثلاث سنوات ثم زار مدن الشرق الكبرى : بغداد والموصل ودمشق ، واتصل بأعلامها وعلمائها ، وأخذ عنهم ، وأخذوا عنه ، ورجع إلى وطنه بعد ثلاثة عشر عاماً ، حصل فى إبانها علماً كثيراً ، وأفاد تجربة وقدرة على الجدل والمناقشة فأثار فى محافل العلم الأندلسية ضجة كبرى .

فلم لا يحتذى التلميذ حذو أستاذه ؟ فلعله يبلغ من المجد العلمى ما بلغ أستاذه ففى سنة ٤٧٦ هـ غادر الطرطوشى وطنه — وهو غض الشباب فى الخامسة والعشرين من عمره — ليبدأ رحلته إلى الشرق .

ونحن لا نعرف شيئاً عن المرحلة الأولى من رحلته هذه ، ولكننا نلقاه أول ما نلقاه فى مكة ، وقد استقر بها قليلا بعد أداء الفريضة ، يلقى بعض الدروس فقد روى مواطن من مواطنيه ، زامله فى شبابه الأول ، وتتلمذ معه فى سرقسطة على أبى الوليد الباجى وأنه رآه فى مكة ، واستمع إلى بعض دروسه هناك .

ولم يمكث أبو بكر الطرطوشى فى مكة طويلا ، بل استأنف رحلته ، واتجه إلى بغداد فقد كانت بغداد فى ذلك الوقت مركزاً من أكبر مراكز العلم فى العالم الإسلامى ، وكانت محط رحال العلماء ، يفدون إليها من أقصى المشرق ومن أقصى المغرب ، فكان لا بد لأبى بكر الطرطوشى — وقد رضيت نفسه بأداء فريضة الحج — أن يرحل إليها ليستكمل دراسته ، ويتصل بعلمائها الأعلام ، ويتتلمذ عليهم ، ويأخذ عنهم .

وكان يلى أمور الشرق فى ذلك الوقت نظام الملك وزير الملكين السلجوقيين : ألب أرسلان وملك شاه ، وهو وزير عالم يحب العلم والعلماء ، ويقربهم إليه ، ويغدق عليهم العطايا ، وقد شهد الطرطوشى أثناء مقامه فى بغداد آثار هذه السياسة العلمية الحصيفة التى اصطنعها نظام الملك لنفسه وللدولة ، وأشاد بذكرها فى كتابه « سراج الملوك » .

وأخص ما يذكر به نظام الملك فى التاريخ أنه منشئ المدارس فى العالم الإسلامى ، فقد كانت المساجد إلى عصره هى معاهد العلم ، فيها تعقد حلقاته ودروسه ، فكان نظام الملك أول من أنشأ معاهد مستقلة للتعليم ، يتفرغ فيها الطلاب للتعلم والمدرسون للتدريس ، وأوقف الأوقاف الكثيرة للصرف عليها وعليهم ، وأسماها المدارس ، وحملت كل مدرسة منها اسمه ، فكانت تسمى « النظامية » ، وكانت أكبرها وأشهرها المدرسة النظامية ببغداد التى بنيت قبيل وصول فقيهنا أبى بكر الطرطوشى إلى بغداد بسنوات قليلة ، وقد شهد الطرطوشى نظامية بغداد وهى فى أوج عظمتها ، وتتلمذ بها ، ووصفها وذكر قصة بنائها فى كتابه سالف الذكر « سراج الملوك » .

وكان أول من عين للتدريس بنظامية بغداد أبو نصر عبد السيد بن محمد بن الصباغ ، ثم تولى منصب التدريس بها عدد من كبار الفقهاء الشافعية ، من أمثال أبى إسحاق الشيرازى ، وأبى سعد عبد الرحمن بن مأمون المتولى ، وأبى بكر محمد بن أحمد الشاشى ، وحجة الإسلام أبى حامد الغزالى .

ورغم أن أبا بكر الطرطوشى كان مالكى المذهب، فقد تتلمذ على معظم هؤلاء الفقهاء الشافعية وعلى بعض فقهاء الحنابلة ، وقد نصت المراجع التى ترجمت له على أسماء هؤلاء الأساتذة الذين أخذ عنهم الطرطوشى فى بغداد ، قال الحميرى فى كتاب « صفة جزيرة الأندلس » : « وسكن بغداد وتفقه على أبى بكر الشاشى ، وسمع بها الحديث » ، وقال ياقوت فى « معجم البلدان » : « ودخل بغداد والبصرة ، فتفقه على أبى بكر الشاشى ، وأبى سعد بن المتولى ، وأبى حمد الجرجانى ، أئمة الشافعية، ولقى القاضى أبا عبدالله الدامغانى ، وسمع ببغداد من أبى محمد التميمى الحنبلى وغيرهم » .

وزار الطرطوشى أثناء مقامه فى العراق مدينة البصرة وتتلمذ فيها على أبى على محمد بن أحمد التسترى، ثم يمم وجهه شطر قطر آخر وهو الشام .

دخل الطرطوشى الشام بعد أن أتم دراسته ، وبعد أن حصل من العلوم ما حصل ، وبعد أن بلغ من النضج الفكرى درجة تؤهله للتدريس لينفع الناس

بعلمه ، وبعد أن كون لنفسه فلسفة خاصة قوامها الزهد والسعى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالسمة الظاهرة التى تميز أبا بكر الطرطوشى منذ دخل الشام إلى آخر حياته أنه عالم زاهد ، بل لعله أقرب إلى الحقيقة أن نقول زاهد عالم ، فان ابن فرحون يروى فى كتابه « الديباج المذهب » أن بعض الجلة من العلماء كان يقول : « الذى عند أبى بكر الطرطوشى من العلم هو الذى عند الناس ، والذى عنده مما ليس مثله عند غيره دينه » ، وقال الحميرى : « وزهده أكثر من علمه » .

والذى تجمع عليه المراجع التى ترجمت له أنه قضى الفترة التى عاشها فى الشام يعلم الناس ، فأقبلوا عليه وأحبوه وأفادوا منه ، فعلا اسمه ، وبعد صيته ، وأنه عاش هناك متقشفاً عابداً زاهداً منقبضاً عن الناس .

ولسنا نعرف أى المدن الشامية زار الطرطوشى — غير بيت المقدس — ولكن من المرجح أنه زار دمشق وأقام بها ، وأنه طوّف فى معظم مدن الشام الأخرى ، وأنه ذهب فى تطوافه إلى أقصى الشمال فزار حلب ، ثم انحدر منها إلى أنطاكية فهو يروى فى « سراج الملوك » حادثة حدثت له يفهم منها أنه زار أنطاكية .

ويفهم من روايته هذه أنه كان فى أنطاكية حوالى سنة ٤٩٠ هـ ، فهو يقول عند ذكره لها « وهى إذ ذاك حرب للروم » ، ولعله يقصد الصليبيين ، فان الحملة الصليبية الأولى وفدت إلى الشرق فى سنة ٤٩٠ هـ ، ثم لم تلبث أن استولت على سواحل الشام كلها بما فيها أنطاكية ، وأغلب الظن أن هذا الحادث الخطير هو الذى دفع الطرطوشى دفعاً إلى ترك الشام ، وأنه غادرها منذ ذلك الحين واتجه إلى مصر ، ونزل بالإسكندرية حيث اتخذها مقراً له .

ومما يقوى استنتاجنا أن المراجع تذكر أن الطرطوشى وصل مصر والوزير بها هو الأفضل شاهنشاه بن بدر الجمالى ، والأفضل ولى الوزارة بعد وفاة أبيه فى سنة ٤٨٧ هـ ، فاذا صح استنتاجنا يكون الطرطوشى قد وصل الشام حوالى سنة ٤٨٠ وهو فى الثلاثين من عمره وغادرها حوالى سنة ٤٩٠ هـ وهو فى الأربعين من عمره .

ولم يلبث الطرطوشى فى الإسكندرية إلا قليلا حتى عرف واشتهر ، وجذب الطلاب والعلماء إلى حلقات دروسه ، وتزوج بعد وصوله بقليل من سيدة موسرة من نساء الإسكندرية ، فأطلقت يده فى أموالها ، وتحسنت أحواله ، ووهبته داراً من أملاكها ، جعل سكنه معها فى الدور الأعلى ، واتخذ من الدور الأسفل مدرسة يلقى فيها دروسه .

وبعد أن استقرت الحياة بالطرطوشى فى الإسكندرية خرج لزيارة العاصمة القاهرة ، وهناك ذهب لزيارة الوزير الأفضل شاهنشاه بعد أن سمع عن جبروته وقوته وسلطانه ، ذهب لا ليسأله منحة أو عطية ، ولا ليقدم له المديح ويشيد بذكره ، بل لينصحه نصيحة العلماء المخلصين ، وليعظه الموعظة الحسنة ، وليطلب إليه الرفق بالرعية ، وإشاعة العدل بينهم ، وفتح أبواب قصره لكل شاك أو متظلم ، وقد أثبت الطرطوشى نص موعظته الجريئة هذه فى كتابه « سراج الملوك » .

عاد الطرطوشى إلى الإسكندرية ليستأنف سيرته الأولى ، وليفرغ للعلم والتعليم ، وتكاثر طلابه وأقبلوا على دروسه وأحبوه ، واصطنع هو لهم طريقة جديدة هى أقرب شىء إلى طرق التربية الحديثة ، فلم يقصر اجتماعاته بهم على حلقات الدرس ثم ينفضون من حوله ، بل كان يصطحبهم ويخرج معهم فى معظم الأوقات فى رحلات خارج المدينة إلى البساتين والأماكن الخلوية ، وهناك فى الهواء الطلق يلقى دروسه أو يذاكرهم فيما حفظوه ودرسوه ، وشاقت هذه الطريقة تلاميذه ، فأقبلوا عليه ، وكثر عددهم حتى إذا خرج فى رحلة من

هذه الرحلات تخرج فى كوكبة لا تقل عن أربعمائة طالب .

ولكن هذا الإقبال جر على الطرطوشى الوبال ، فقد ضاق به قاضى الإسكندرية ابن حديد ضيقاً شديداً وخاصة أن الطرطوشى كانت له فتاوى كثيرة يعارض بها بعض النظم والقواعد القائمة التى تأخذ بها الدولة ، فهو مثلا قد أفتى وهو فى الإسكندرية بتحريم الجبن الذى يأتى به الروم إلى المدينة ، وألف فى تحريمه رسالة صغيرة ، وهو ينتقد كثيراً من العادات السائدة فى المجتمع والتى تنافى الدين الإسلامى وأصوله ، ويؤلف فى نقدها كتاباً أسماه « بدع الأمور ومحدثاتها » .

لهذا جمع ابن حديد هذه المآخذ كلها ورفعها إلى الوزير الأفضل شاهنشاه ، وبين له خطورة هذا الرجل على الإسكندرية وأهلها ، والأفضل لا يريد أن يثور شىء من الشعب فى هذه المدينة ، ولو أن هذا العالم الزاهد الثائر ظل على سياسته هذه ينتقد المجتمع ، وينتقد الحاكم ، وينتقد القاضى وأحكامه ، وينتقد القواعد والنظم المالية المتبعة ، ويحرم الجبن الرومى وغيره من المأكولات التى تأتى من أوربا ، فانه سيسبب للدولة متاعب كثيرة ، وسينقص من هيبتها فى أعين الشعب ، وسيحرض هذا الشعب على مقاطعة التجارة الأجنبية ، فتنتقص إيرادات الدولة بنقصان الضرائب التى تؤخذ على هذه التجارة الواردة ؛ لهذا أراد الأفضل أن يحسم الشر قبل وقوعه ، فأرسل إلى والى المدينة يأمره بارسال الطرطوشى إليه .

وجاء الرسول إلى الطرطوشى وأراد أن يعطيه فرصة يستعد فيها للسفر ، فقال له : « يسر حوائجك فإنك تمشى يوم كذا » .

فقال الطرطوشى : « وأى حوائج معى ؟ ريشى رياشى ، وطعامى فى حوصلتى » .

وفى القاهرة قابل الأفضل الطرطوشى مقابلة طيبة ولكنه أمره بالبقاء فى الفسطاط ، وحدد إقامته فى مسجد الرصد جنوبى الفسطاط ، ومنع الناس من الاتصال به والأخذ عنه ، وعين له راتباً شهرياً بضعة دنانير يأخذها من متحصل جزية اليهود ، وسمح لخادمه بالإقامة معه .

ويبدو أن الطرطوشى قضى فى اعتقاله مدة طويلة تبلغ شهوراً ، فضجر من التضييق على حريته ، واشتد كرهه للأفضل ، تقول المراجع : « وكان الشيخ يكره الأفضل ، فلما طال مقامه به – أى بالمعتقل – ضجر وقال لخادمه : إلى متى نصبر ؟ اجمع لى المباح من الأرض ، فجمع له ، فأكله ثلاثة أيام ، فلما كان عند صلاة المغرب قال لخادمه : « رميته الساعة » ، فلما كان من الغد ركب الأفضل فقتل .

ومن الثابت أن الأفضل قتل فى اليوم السابق لعيد الفطر من سنة ٥١٥ هـ ، وهذا بالتالى يحدد لنا المدة التى اعتقل فيها الطرطوشى ، فهو قد اعتقل فى أواخر سنة ٥١٤ أو أوائل سنة ٥١٥ هـ ، وظل فى الاعتقال إلى شوال من نفس السنة ، وانكشفت الغمة عن الطرطوشى ، فقد ولى الوزارة بعد الأفضل المأمون البطائحى ، وكان يعلم ما بين الرجلين ، فأفرج عن الشيخ وأكرمه إكراماً زائداً وقربه إليه .

وعاد الطرطوشى إلى الإسكندرية واستأنف بها حياته ونشاطه العلمى ، ولكن هذه المحنة لم تفل من حدته ، فقد كانت تشغله دائماً الأمور التى كان يراها منافية للشرع والعدل والتى سبق أن تقدم للأفضل يطلب تغيرها ، وقد خشى الطرطوشى أن تأخذ الوزير عزة الحكم وأبهة السلطان فيسير على نهج سلفه .

لهذا بدأ بعد عودته إلى الإسكندرية مباشرة يؤلف كتاباً فى فن السياسة والحكم وما يجب أن يكون عليه الراعى والرعية ، وأتم هذا الكتاب فى سنة كاملة وسماه

« سراج الملوك » ، وفى شوال سنة ٥١٦ حمل الكتاب وسافر إلى القاهرة ليقدمه إلى الوزير الجديد المأمون البطائحى ، وليعيد الحديث معه فى الأوضاع السقيمة القائمة فى الدولة والتى لا يقرها الشرع .

وبعد نحو شهرين من إقامته فى القاهرة أزمع العودة إلى الإسكندرية ، فذهب إلى الوزير يشكره على حسن استقباله له ، ويودعه ، وتقدم إليه فى هذه المقابلة بمطلب أخير ، طلب الموافقة على إنشاء مسجد جديد بالإسكندرية بظاهر الثغر على البحر ، فرحب الوزير بطلبه ، وكتب فى الحال إلى قاضى الإسكندرية يأمره بالإشراف على بناء المسجد فى المكان الذى يتخيره الطرطوشى ، وأن « يبالغ فى إتقانه وسرعة إنجازه ، وتكون النفقة عليه من مال ديوانه دون مال الدولة » ، ويقول المقريزى : « وتوجه – أى الطرطوشى – فبنى المسجد المذكور على باب البحر » ، وباب البحر كان قريباً من ميدان المنشية الحالى ، وهذا المسجد للأسف من المساجد التى هدمت وتلاشت معالمها فلا وجود له الآن فى المدينة .

وقد توفى الطرطوشى فى التاسعة والستين من عمره فى ثلث الليل الأخير من ليلة السبت لأربع بقين من جمادى الأولى سنة ٥٢٠ هـ ، ودفن فى مقبرة وعلة ، وقد ظل قبره طوال القرون التالية حتى اليوم معلماً من أهم المعالم التى تعين الباحث على دراسة طبوغرافية المدينة ، فقد قال ابن خلكان إن مقبرة وعلة كانت قريبة من البرج الجديد قبلى الباب الأخضر ، والباب الأخضر كان أحد أبواب الإسكندرية القديمة الهامة ، وكان يقع فى الناحية الغربية من أسوارها ، وقد زار قبر الطرطوشى كثير من المؤرخين والرحالة الذين زاروا الإسكندرية بعد ذلك ، وكان آخر من نص على وجود القبر وزيارته له المقّرى صاحب كتاب نفح الطيب .

ذكرت المراجع المختلفة أن للطرطوشى تآليف كثيرة ، وأغلب الظن أنه وضع معظم هذه المؤلفات أثناء مقامه فى الإسكندرية ، فإن حياة الارتحال والطلب الأولى فى الأندلس والحجاز والعراق والشام لم تتح له الفرصة للتفرغ للتأليف ، كما أن سن الأربعين التى بلغها عند نزوله بالإسكندرية هى سن النضوج الفكرى وهذه الحياة المستقرة نسبياً التى حياها فى الإسكندرية وخاصة بعد أن تزوج بها وأنجب واطمأن إلى معيشة هادئة فى كنف هذه الزوجة السكندرية الصالحة ، كل هذه الأسباب تؤيد ترجيحنا أن الطرطوشى وضع الغالبية العظمى من مؤلفاته إبان الحقبة التى عاشها فى الإسكندرية ، ومداها نحو الثلاثين عاماً ، فهو قد نزل بها حوالى سن الأربعين ، وتوفى بها فى سنة ٥٢٠ هـ وهو فى سن السبعين .

ويبدو واضحاً من قائمة المؤلفات التى ذكرتها المراجع ونسبتها إلى الطرطوشى أن الرجل كان نشطاً منتجاً خصب الإنتاج ، وقد أحصيت له اثنين وعشرين مؤلفاً ما بين كتاب ورسالة ، نذكر أهمها فيما يلى :

– مختصر لتفسير الثعالبى .
– الكتاب الكبير فى مسائل الخلاف – أو التعليقة فى الخلافيات –
– شرح لرسالة الشيخ ابن أبى زيد القيروانى – فى الفقه المالكى – .
– كتاب الأسرار .
– كتاب نقد إحياء علوم الدين للغزالى .
– رسالة فى تحريم جبن الروم .
– بدع الأمور ومحدثاتها .
– كتاب الفتن .
– كتاب بر الوالدين .

كتاب سراج الملوك

وأهم كتب الطرطوشي وأقيمها جميعاً هو كتاب «سراج الملوك» ، وهو موضوع مقالنا هذا .

وقد ذكرنا من قبل أن الطرطوشي ألف هذا الكتاب بعد إطلاق سراحه من المعتقل الذى حددت إقامته فيه فى الفسطاط ، وأنه ألفه فى الإسكندرية خلال سنة كاملة ، من شوال سنة ٥١٥ إلى شوال سنة ٥١٦ ، وأنه قدمه هدية إلى الوزير الذى أطلق سراحه المأمون البطائحى ، وقال الطرطوشي فى الإهداء مشيداً بذكر الوزير وعدله :

« ولما رأيت الأجل المأمون ، تاج الخلافة ، عز الإسلام ، فخر الأنام ، نظام الدين ، خالصة أمير المؤمنين ، أبا عبدالله محمد الآمرى ، أدام الله لإعزاز الدين نصره ، وأنفذ فى العالمين بالحق أمره ، وأوزع كافة الخلق شكره ، وكفاهم فيه محذوره وضره ، فقد تفضل الله تعالى به على المسلمين ، فبسط فيهم يده ، ونشر فى مصالح أحوالهم كلمته ، وعرف الخاص والعام يمنه وبركته ، وتقلد أمور الرعية ، وسار فيهم على أحسن قضية ، متحرياً للصواب ، راغباً فى الثواب طالباً سبل العدل ، ومناهج الإنصاف والفضل ، رغبت أن أخصه بهذا الكتاب ، رجاء لطف الله تعالى ، « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً » ، ولتذكر فضائله ومحاسنه ما بقى الدهر ، كما قيل :

الناس يهدون على قدرهم
لكننى أهدى على قدرى

يهدون ما يفنى ، وأهدى الذى
يبقى على الأيام والدهر

ثم يعلل الطرطوشي السبب فى إهدائه الكتاب إلى المأمون ، ويلمح إلى موقف الأفضل منه ومن العلماء ، ويدعو الوزير الجديد إلى أن يقف موقفاً آخر من العلماء فهم السياج الذى يمنع الحكام من الظلم ومن أن يسدروا فى غيهم ، فيقول :

« إن العلم عصمة الملوك والأمراء ، ومعقل السلاطين والوزراء ، لأنه يمنعهم من الظلم ، ويردهم إلى الحلم ، ويصدهم عن الأذية ، ويعطفهم على الرعية ، فمن حقهم أن يعرفوا حقه ، ويكرموا حملته ، ويستبطنوا أهله » .

والطرطوشي فى هذا الكتاب من الطلائع ومن رواد الفكر الإسلامى الأوائل الذين حاولوا التأليف فى علم السياسة وفن الحكم : فالعلماء المسلمون الذين ألفوا فى هذا الفن قليلون ؛ منهم : الغزالى فى كتابه « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك » ، والطرطوشي فى كتابه « سراج الملوك » ، والشيزرى فى كتابه « المنهج المسلوك فى سياسة الملوك » ، وابن طباطبا فى كتابه « الفخرى فى الآداب السلطانية » ، وخيرهم جميعاً ابن خلدون فى مقدمته .

وقد أشار ابن خلدون فى مقدمته إلى كتاب الطرطوشي « سراج الملوك » ، واعترف أنه من المفكرين القلائل الذين سبقوه بالتأليف فى علم الاجتماع أو العمران ، ولكنه قال : إن الطرطوشي أحسن فى تقسيم كتابه وتحديد موضوعاته غير أنه لم يحسن علاج هذه الموضوعات أو التفكير فيها أو عرضها ، أو هو — على حد قول ابن خلدون — « حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ، ولا استوفى مسائله » .

والطرطوشي قسم كتابه « سراج الملوك » إلى أربعة وستين فصلا ، جعل الفصل الأول فى مواعظ الملوك ، والفصل الثانى فى مقامات العلماء الملوك عند الأمراء والسلاطين ، ومن بينها فصل لمنافع السلطان ومضاره ، وفصل آخر لمعرفة الخصال التى هى قواعد السلطان ، وفصل للوزراء ، وعقد فصلا للحديث عن

علاقة السلطان بالجند وبيت المال ، وفصلا للحديث عما يصلح الرعية من الخصال . . . وما إلى هذا من موضوعات كثيرة تتصل بسياسة الملك وفن الحكم وتدبير أمور الرعية .

ومنهج الطرطوشي فى تأليف هذا الكتاب أن يبدأ الفصل بتقرير المبدأ الخلقى الذى يرى أن يتحلى به صاحب الوظيفة سواء أكان ملكاً أو وزيراً أو والياً أو قاضياً ، وقد يشرح هذا المبدأ شرحاً يسيراً ، ولكنه لا يطيل ، بل يسرع بإيراد كثير من الحكم والأمثال والقصص التى تؤيد صحة هذا المبدأ ، وهو يقتبس هذه الحكم والقصص والنوادر من سير الأنبياء والخلفاء والصالحين ، ومن سير الملوك والحكماء السابقين من مختلف الأجناس والعصور .

فالطرطوشي فى كتابه هذا واحد من المفكرين الذين لا يفرقون بين السياسة والأخلاق ، بل هو يراهما شيئاً واحداً متفقاً ، وهو — كما يقول[1] الأستاذ على أدهم — يشبه فى هذا فلاسفة اليونان القدامى ومفكريهم ، ويختلف اختلافاً كبيراً عن فلاسفة أوربا فى عصر النهضة والعصر الحديث من أمثال هوبز ، ولوك ، وروسو ، وهيجل ، وماركس ، الذين كانوا يفرقون بين السياسة والأخلاق ، ويفكرون فى مشاكل السياسة وموضوعاتها تفكيراً مستقلا عن تفكيرهم الخلقى ، وهو يشبه فى هذا أنداده من المفكرين الإسلاميين ، فهم جميعاً لم يفرقوا فى مؤلفاتهم بين السياسة والأخلاق .

وابن خلدون يعترف للطرطوشي بفضل الأسبقية عليه فى ارتياد هذا الموضوع ، ولكنه أراد فى نفس الوقت أن يتعالى عليه ، وأن يفخر بما آتاه الله من نعمة التوفيق فى مقدمته ، فقال :

« وكذلك حوّم أبو بكر الطرطوشي فى كتابه سراج الملوك ، وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله ، ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ، ولا استوفى المسائل ، ولا أوضح الأدلة ، وإنما يبوب للمسألة ، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار ، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وغيرهم من أكابر الخليقة ، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً ، وإنما هو نقل وترغيب شبيه بالمواعظ ، وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه ، ولا تحقق قصده ، ولا استوفى مسائله ، ونحن ألهمنا الله ذلك إلهاماً » .

وإنصافاً للطرطوشي نقول : إن هدفه من تأليف[1] « سراج الملوك » لم يكن كهدف ابن خلدون من تأليف المقدمة هدفاً علمياً خالصاً ، وإنما كان هدفه فنياً ، يريد أن يؤثر فى النفوس بالقصة يرويها أو بالمثل والحكمة والموعظة الحسنة ، يلمّح ولا يصرح ؛ حقيقة إن الطرطوشي لم يكن نداً لابن خلدون ، ولكن من العدل أن يقاس نجاح المؤلف بمقدار نجاحه فى تحقيق أهدافه التى كان يتطلع اليها عند وضع مؤلفه ، والحقيقة أن سراج الملوك كتاب حافل بالقصص الممتعة والأخبار الطريفة ، والنوادر الشيقة ، كما ضمنه الطرطوشي كثيراً من تجاربه المفيدة ونظراته السديدة ، وآرائه القيمة ، مما يدل على اطلاع واسع ، ومعرفة شاملة لمسائل الفقه والشريعة والتاريخ والأدب .

ومن الفصول القيمة فى هذا الكتاب الفصل الذى عقده للدلالة على فضل الولاة والقضاة اذا عدلوا ، فهو يقول فى أوله :

---

(١) راجع الفصل الخاص بالطرطوشي أو المؤرخ السياسى من صفحة ١٠٣ إلى صفحة ١١١ فى كتاب « بعض مؤرخى الإسلام »

(١) راجع صفحة ١٠٥ من كتاب « بعض مؤرخى الإسلام » للأستاذ على أدهم .

« ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة، كما أن خيره يعم ، كذلك ليس دون رتبة السلطان الجائر الشرير رتبة لشرير لأن شره يعم ، وكما أن بالسلطان العادل تصلح البلاد والعباد ، كذلك بالسلطان الجائر تفسد البلاد والعباد ، وتقترف المعاصي والآثام ، وذلك أن السلطان اذا عدل انتشر العدل فى رعيته فأقاموا الوزن بالقسط ، وتعاطوا الحق فيما بينهم ، وإذا جار السلطان انتشر الجور وعم العباد ، فرقت أديانهم واضمحلت مروءاتهم ففشت فيهم المعاصي ، وذهبت أماناتهم ، فضعفت النفوس وقنطت القلوب ، فمنعوا الحقوق ، وتعاطوا الباطل ، وبخسوا المكيال والميزان ... فرفعت منهم البركة ، وأمسكت السماء غيثها ... » .

ويروى الطرطوشي حادثة من مشاهداته بالإسكندرية للدلالة على أن السلطان إذا جار وظلم انتشر الجور وعمّ البلاد ،فرفعت البركة وقل الرزق ، يقول :

« وشهدت أنا بالإسكندرية والصيد فى الخليج مطلق للرعية والسمك فيه يغلى الماء به كثرة ، ويصيده الأطفال بالخرق ، ثم حجره الوالى ومنع الناس من صيده ، فذهب السمك حتى لا يكاد يرى فيه إلا الواحدة الى يومنا هذا » .

ويعلق على هذا الخبر مرة أخرى بقوله :

« وهكذا تتعدى سرائر الملوك وعزائمهم ومكنون ضمائرهم الى الرعية ، ان خيراً فخير ، وان شراً فشر »

ومن كلماته القيمة فى وصف خطورة منصب السلطان والمهام الملقاة على عاتقه :

« الخلق فى شغل عنه وهو مشغول بهم ، والرجل يخاف عدواً واحداً وهو يخاف ألف عدو ، والرجل يضيق بتدبير أهل بيته وإيالة ضيعته وهو مدفوع لسياسة أهل مملكته ، وكلما رتق فتقاً من حواشى مملكته انفتق آخر ، وكلما لمّ منها شاعثاً رث آخر » .

وهو يبرهن على ضرورة قيام الحكومات للإشراف على شئون الرعية والزام كل فرد حقوقه وحدوده ، والانتصاف للمظلوم من الظالم بقوله :

« جُبلت الخلائق على حب الانتصاف وعدم الإنصاف ، ومثلهم بلا سلطان كمثل الحوت فى البحر يزدرد الكبير الصغير ، فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر » .

ومن عجب أن الطرطوشي الذى نقد فى رسالة خاصة موسوعة الغزالى الضخمة « إحياء علوم الدين » قد تأثر به وحاكاه عندما أراد أن يؤلف كتابه « سراج الملوك » ، فقد بدا لى أن أقارن بين كتاب الغزالى « الذهب المسبوك فى نصيحة الملوك » وكتاب الطرطوشي « سراج الملوك » ، فتبين لى أن منهج الرجلين واحد ، فكلاهما يمزج تفكيره الأخلاقى بتفكيره السياسى مزجاً تاماً ، وكلاهما يبدأ الفصل بتقرير المبدأ الأخلاقى تقريراً موجزاً ، ثم يورد من قصص الأقدمين وحكمهم ما يبرهن به على صحة هذا المبدأ ، والغزالى أهدى كتابه لملك سلجوقى هو السلطان محمد بن ملك شاه ، والطرطوشي أهدى كتابه لوزير فاطمى كان يتمتع بسلطان الملك المطلق هو المأمون البطائحى .

وقد يتردد الدارس الناقد طويلا قبل أن يحكم على بعض الفقرات المتشابهة فى الكتابين بأنهما من باب توارد الخواطر .

وسنورد فيما يلى هنا مثالين يؤيدان ما لاحظناه من تشابه بين الكتابين فى بعض الأفكار وفى التعبير عنها :

يقول الغزالى عند حديثه عن مكانة العلماء وما يجب على الملوك والولاة من تقريبهم اليهم واستشارتهم والأخذ بنصيحتهم :

« أيها السلطان : خطر الولاية عظيم وخطبها جسيم، ولا يسلم الوالى إلا بمقاربة علماء الدين ليعلموه طرق العدل ويسهلوا عليه خطر هذا الأمر » .

ويقول الطرطوشى فى نفس المعنى :

« إن العلم عصمة الملوك والأمراء ، ومعقـــل السلاطين والوزراء ، لأنه يمنعهم من الظلم ، ويردهم الى الحلم ، ويصدهم عن الأذية ، ويعطفهم على الرعية ، فمن حقهم أن يعرفوا حقه ويكرموا حملته ، ويستبطنوا أهله » .

ويقول الغزالى عند حديثه عن أثر السلطان العادل أو السلطان الجائر فى الرعية وعمران البلدان :

« ينبغى أن تعلم أن عمارة الدنيا وخرابها من الملوك ، فاذا كان السلطان عادلا عمرت الدنيا وأمنت الرعايا . . . واذا كان السلطان جائراً خربت الدنيا » .

ويقول الطرطوشى فى نفس المعنى :

« ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة كما أن خيره يعم ، وكما أن بالسلطان العادل تصلح البلاد والعباد ، كذلك بالسلطان الجائر تفسد البلاد والعباد » .

ولكن من الإنصاف أن نذكر أن كتاب « الذهب المسبوك » للغزالى موجز ، فقد قسمه الى سبعة أبواب تناول فيها أمهات المسائل ، أما كتاب « سراج الملوك » للطرطوشى فكتاب ضخم مفصل قسمه صاحبه الى أربعة وستين باباً ، وقد تناول فيه كثيراً من الموضوعات التى لم يعرض لها الغزالى فى كتابه ، وحصيلة الطرطوشى فى سراج الملوك من القصص والنوادر والحكم والأخبار التاريخية والمسائل الفقهية أغنى وأوفر من حصيلة الغزالى فى كتابه « الذهب المسبوك » .

نصوص مختارة من كتاب سراج الملوك

١ — نصيحة الطرطوشى للوزير الفاطمى الأفضل شاهنشاه

« فلما دخلت على ملك مصر وهو الأفضل بن أمير الجيوش ، فقلت : سلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، فرد السلام على نحو ما سلمت رداً جميلا ، وأكرم اكراماً جزيلا ، وأمرنى بدخول مجلسه ، وأمرنى بالجلوس فيه ، فقلت :

أيها الملك : ان الله سبحانه وتعالى قد أحلك محلا عالياً شامخاً ، وأنزلك منزلا شريفاً باذخاً ، وملكك طائفة من ملكه ، وأشركك فى حكمه ، ولم يرض أن يكون أمر أحد فوق أمرك ، فلا ترض أن يكون أحد أولى بالشكر منك وإن الله تعالى ألزم الورى طاعتك فلا يكونن أحد أطوع لله منك ، وإن الله تعالى أمر عباده بالشكر ، وليس الشكر باللسان ، ولكنه بالفعال والإحسان ، قال الله تعالى : « اعملوا آل داود شكراً » واعلم أن هذا الملك الذى أصبحت فيه انما صار اليك بموت من كان قبلك ، وهو خارج من يدك مثل ما صار اليك ، فاتق الله فيما خولك من هذه الأمة ،

فان الله سائلك عن النقير والقطمير والفتيل ، قال الله تعالى : « فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون » ، وقال تعالى : « وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » .

واعلم أيها الملك أن الله تعالى قد أتى ملك الدنيا بحذافيرها سليمان بن داود عليهما السلام ، فسخر له الإنس والجن والشياطين والوحوش والبهائم ، وسخر له الريح تجرى بأمره رخاء حيث أصاب ، ثم رفع عنه حساب ذلك أجمع فقال له : « هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب » ، فوالله ما عدها نعمة كما عددتموها ولا حسبها كرامة كما حسبتموها ، بل خاف أن تكون استدراجاً من الله تعالى ومكراً به ، فقال : « هذا من فضل ربى ليبلونى أأشكر أم أكفر » .

فافتح الباب ، وسهل الحجاب ، وانصر المظلوم ، أعانك الله على ما قلدك ، وجعلك كهفاً للملهوف وأماناً للخائف . . . الخ » .

٢ — بناء المدرسة النظامية ببغداد

« ومن مناقب هذا الرجل وفضائله — يقصد نظام الملك — أن رجلا قصده يقال له أبو سعيد الصوفى ، فقال له : يا خواجا أنا ابنى لك مدرسة ببغداد مدينة السلام لا يكون فى معمور الأرض مثلها ، يخلد بها ذكرك إلى أن تقوم الساعة ، قال : افعل ، وكتب إلى وكلائه ببغداد أن يمكنوه من الأموال ، فابتاع قطعة على شاطئ دجلة ، وخط المدرسة النظامية ، وبناها أحسن بنيان ، وكتب عليها اسم نظام الملك ، وبنى حولها أسواقاً تكون محبسة عليها ، وابتاع ضياعاً وخانات وحمامات وأوقفها عليها ، فكملت لنظام الملك بذلك رياسة وسؤدد وذكر جميل طبق الأرض خبره ، وعم المشارق والمغارب أثره ، وكان ذلك فى سنى عشر الخمسين وأربعمائة من الهجرة » .

٣ — حسن السياسة والرفق

« واعلم أن السياسة تكسو أهلها المحبة ، والفظاظة تخلع عن صاحبها ثوب القبول ، ومن صغر الهمة الحسد للصديق على النعمة ، والنظر فى العواقب نجاة ، ومن يحلم ندم ، ومن صبر غنم ، ومن سكت سلم ، ومن خاف حذر ، ومن اعتبر أبصر ، ومن أبصر فهم ، ومن فهم علم ، ومن أطاع هواه ضل ، ومع العجلة الندامة ، ومع التأنى السلامة ، زارع البر يحصد السرور ، صاحب العقل مغبوط ، إذا جهلت فاسأل ، وإذا زللت فارجع ، وإذا أسأت فاندم ، وإذا ندمت فاقلع ، وإذا أفضلت فاكتم ، وإذا منعت فأجمل ، وإذا أعطيت فأجزل ، وإذا غضبت فاحلم ، من بدأك ببره فقد شغلك بشكره ، المروءات كلها تبع للعقل ، الرأى تبع للتجربة ، العقل أصله التثبت وثمرته السلامة ، والتوفيق أصله العقل وثمرته النجح ، والتوفيق والنجاح زوجان ، فالاجتهاد سبب والتوفيق يُنجح الاجتهاد ، قال الله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، والأعمال كلها تبع للمقدور .

واختار العلماء أربع كلمات من أربع كتب : من التوراة « من قنع شبع » ، ومن الزبور « من سكت سلم » ، ومن الإنجيل « من اعتزل نجا » ، ومن القرآن : « ومن اعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم » .

الحلم شرف ، والصبر ظفر ، والمعروف كنز ، والجهل سفه ، والأيام دول ، والدهر غيّر ، والمرء منسوب إلى فعله مأخوذ بعمله ، اصطناع المعروف يكسب الحمد ، أكرموا الجليس يعمر ناديكم ،

أنصفوا من نفوسكم يوثق بكم ، إياكم والأخلاق الدنيئة فإنها تضيع الشرف وتهدم المجد ، وأجمعت حكماء العرب والعجم على أربع كلمات :

لا تحمل بطنك ما لا يطيق ، ولا تعمل عملا لا ينفعك ، ولا تغتر بإمرة ، ولا تثق بمال وإن كثر » .

٤ — طبقات الرجال

« اعلم أرشدك الله تعالى أن منزلة العمال من الوالى منزلة السلاح من المقاتل ، فاجتهد جهدك فى ابتغاء صالح العمال ، وإذا فقد الوالى عمال الصدق كان كفقد المقاتل السلاح يوم الحرب ، ويحتاج إلى طبقات الرجال كما تحتاج الحرب إلى أصناف العدة ، فمنها الدرق للاستجنان ، والسيف للمناجزة ، والرمح للمطاعنة ، والسهم للمباعدة ، والدرع للتحصن ، ولكل منها موضع ليس للآخر ، والرجال للملك كالأداة للصانع ، لا يسد بعضها مسد بعض ، كذلك طبقات الرجال للملك ، منهم للرأى والمشورة ، ومنهم لإدارة الحرب ، ومنهم لمباشرة الحرب ، ومنهم لجمع الأموال ، ومنهم لحفظها : ومنهم للحماية ، ومنهم للكتابة ، ومنهم للجمال والفخر ، ومنهم للمباهاة والذكر ، ومنهم للدعاء والوقار ، ومنهم للعلم والفتيا وحفظ أساس الملة ، فلا يكمل للملك ملك ما لم يجمع هذه الطبقات .

٥ — صفة ترتيب الجيش عند اللقاء فى الأندلس

« فأما صفة اللقاء ، وهو أحسن ترتيب رأيناه فى بلادنا ، وهو أرجى تدبير نفعله فى لقاء عدونا : أن نقدم الرجالة بالدرق الكاملة ، والرماح الطوال ، والمزاريق المسنونة النافذة ، فيصفوا صفوفهم ، ويركزوا مراكزهم ، ورماحهم خلف ظهورهم فى الأرض ، وصدورهم شارعة إلى عدوهم ، وهم جاثمون فى الأرض وكل رجل منهم قد ألقم الأرض ركبته اليسرى ، وترسه قائم بين يديه ، وخلفهم الرماة المختارون التى تمرق سهامهم من الدروع ، والخيل خلف الرماة ، فاذا حملت الروم على المسلمين لم يتزحزح الرجالة عن هيآتها ، ولا يقوم رجل منهم على قدميه ، فإذا قرب العدو رشقهم الرماة بالنشاب والرجالة بالمزاريق ، وصدور الرماح تلقاهم ، فأخذوا يمنة ويسرة ، فيخرج خيل المسلمين بين الرماة والرجالة ، فتنال منهم ما شاء الله .

ولقد حدثنى من حضر مثل هذه الوقعة فى بلدى طرطوشة قال :

« صافقت الروم على هذا الترتيب ، فحملوا علينا ، فبينا رجل منا كان فى آخر الصف فقام على قدميه فحمل عليه علج من العدو فأصاب غرته فقتله .

ولما برز المقتدر بالله بن هود ملك الأندلس من سرقسطة فى ثغور بلاد الأندلس للقاء الطاغية ردميل عظيم الروم ، وكان كل واحد منهم قد احتشد بما فى ميسوره ، فالتقى المسلمون والكفار ثم تنازلوا للقتال ، وتصافوا ، ودام القتال بينهم صدراً كبيراً من النهار ، وكان المسلمون فى خسران ، فأفزع المقتدر ذلك ، وفرق المسلمون من شر ذلك اليوم ، فدعا المقتدر رجلا من المسلمين لم يكن فى الثغور أعرف منه بالحرب يسمى سعدارة ، فقال له المقتدر : كيف ترى فى هذا اليوم ؟ فقال سعدارة : هذا يوم أسود ، ولكن قد بقيت لى حيلة .

فذهب سعدارة — وزيه زى الروم وكلامه كلامهم لمجاورتهم وكثرة مخالطتهم — فانغمس فى عسكر الكفار ، ثم صعد إلى الطاغية ردميل ، فألفاه شاكاً فى السلاح ، مكفناً فى الحديد ، لا يظهر منه إلا عيناه ، فجعل يتخيله ويترصد غرته إلى أن أمكنته

الفرصة ، فحمل عليه فطعنه فى عينه فخر صريعاً لليدين والفم ، ثم جعل (سعدارة) ينادى بلسان الروم : قتل السلطان يا معشر الروم ، فشاع قتله فى العسكر فتخاذلوا وولوا منهزمين ، وكان الفتح بإذن الله » .

٦ ـــ مثال الوالى والرعية

« واعلم أيها الوالى أن الملك بمنزلة رجل ، فرأسه أنت ، وقلبه وزيرك ، ويداه أعوانك ، ورجلاه رعيتك ، وروحه عدلك ، وما بقاء جسد بلا روح ! وإذا أردت ذروة العدل فاعلم أن الرعية ثلاثة أنفس : كبير وصغير ووسط ، فاجعل كبيرهم أباً ، ووسطهم أخاً ، وصغيرهم ابناً ، فبرَّ أباك ، وأكرم أخاك ، وارحم ابنك ، فإنك واصل بذلك إلى بر الله وكرامته ورحمته » .

٧ ـــ واجبات قائد الجيش

« وليخف قائد الجيش العلامة التى هو مشهور بها ، فإن عدوه قد يستعلم حليته وألوان خيله ورايته ، ولا يلزم خيمته ليلا ونهاراً ، وليبدل زيه ويغير خيمته ويعمى مكانه ، كى لا يلتمس عدو غِرَّته ، وإذا سكنت الحرب فلا يمشى فى النفر اليسير من قومه خارج عسكره ، فإن عيون عدوه قد انكبت عليه ، وعلى هذا الوجه كسر المسلمون جيوش إفريقية عند فتحها ، وذلك أن الحرب سكنت فى وسط النهار ، فخرج مقدم العدو يمشى خارج العسكر يتميز عساكر المسلمين ، فجاء الخبر إلى عبدالله بن أبى السرح وهو نائم فى قبته ، فخرج فيمن وثق به من رجاله ، وحمل على العدو فقتل الملك ، وكان الفتح » .



رحلة ماركوبولو

بقلم
الدكتور محمد محمود الصياد
أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

— ١ —

فى المرحلة الأخيرة من الحروب الصليبية التى امتدت من سنة ١٠٩٦ إلى سنة ١٢٩١ حدثت فى منغوليا أمور مفاجئة هزت العالم المعروف ، وأحدثت فيه أثراً عميقاً ، من الصين حتى الإمبراطورية الرومانية المقدسة . فقد حدث والقرن الثانى عشر الميلادى يلفظ أنفاسه الأخيرة أن ظهرت على مسرح التاريخ قبيلة مغولية جديدة هم « التتار » ؛ أقرباء الهون القدامى . وبسرعة توطد نفوذهم وامتدت سيطرتهم على المنطقة بين بحيرة بيكال ونهر آمور .

وقد ابتكر هؤلاء القوم وسيلة للحرب جديدة ، هى من صنعهم دون غيرهم ؛ وبهذه الوسيلة اجتاحوا العالم بنفس أسلوب الدبابات الذى اجتاح به هتلر أوربا فى العصر الحديث ؛ فلم يعتمد التتار على سلاح المشاة كما كان يفعل غيرهم ، بل كان اعتمادهم على جيش من الخيالة سريع ، يعيش فرسانه فى حركة دائبة ، ولديه القدرة على أن يقوم بما يرسمه من حركات الالتفاف ، ومن ثم كانوا أقوى من أن يواجههم جيرانهم الذين تتسم حركتهم بالبطء ، بل وكانوا أكثر قدرة على الحركة من ذوى قرباهم الهون وهم يغزون الاستبس الأوربية :

ولم تأت سنة ١٢١٥ حتى كان زعيمهم الكبير جنكيز خان قد أخضع كل القبائل المغولية وكون منها حكومة واحدة ، وبدأ يشن غاراته على الصين ، ونجح فى النهاية فى الاستيلاء على بكين ، ولكنه لم يكمل فتحه للبلاد ، واكتفى بما حصل عليه من غنائم ونفائس وبأميرة صينية تزوجها ، وولى وجهه نحو الغرب يكتسح كل ما صادف طريقه من ممالك وشعوب ، وعندما مات كانت إمبراطوريته تمتد من البحر الأصفر حتى الخليج العربى والبحر الأسود ، وكانت إمبراطورية أقامها الغزو الذى كان أكثر سرعة وأعظم حسما من غزو الإسكندر المقدونى . وفى مدى أربعين عاماً كان التتار قد اجتاحوا سهول وسط أوربا ولم يحل بينهم وبين بلوغ ساحل المحيط الأطلسى إلا أراضى الغابات فى ألمانيا ، فهم قد اعتادوا الحركة السريعة فى أرض السهوب ، والغابات لا تعين على هذه الحركة ولا بد لها من أسلوب مختلف فى الحرب والقتال .

واهتز البابا فى روما لهذا الخطر الوافد من الشرق ، وود أن يعرف شيئاً عن إمبراطور المغول الذى لم يقف

أمام جيوشه شيء ، فأرسل فى سنة ١٢٤٥ راهباً شيخاً من الفرنسسكان يدعى يوحنادى كاربينى John de Carpini ممثلا شخصياً له إلى الخان الأعظم وكان قد أصبح كيوك خان حفيد جنكيز خان الذى تولى الحكم بعد أبيه أوكتاى قا آن وقطع كاربينى ثلاثة آلاف ميل على ظهور الجياد مجتازاً جنوب الروسيا والتركستان إلى طريق الحرير الشمالى ماراً ببحيرة بلكاش . وفى أقل من أربعة شهور وصل الراهب محملا بالهدايا الفاخرة إلى بلاط الخان الذى كان قد أقيم على ضفاف نهر يجرى إلى بحيرة بيكال ، وكان من حسن حظه أن حضر جلسة « القوريلتاى » التى سوف ينصب فيها كيوك رسمياً « خاناً أعظم » .

ويحدثنا الراهب عن نفسه فيذكر أنه كان ذا بنية قوية ، ولا شك أنه كان أيضاً ذا قلب قوى ، وإلا لما استطاع أن يتحمل أخطار الطريق ،وأن يسافر على ظهر جواد يقطع به فى المتوسط ثلاثين ميلا فى اليوم الواحد وكان كاربينى أول رائد حقيقى يأتى من أوربا إلى هذا الجزء من العالم ، وكان مؤلفه « كتاب التتار » وصفاً واضحاً مفصلا لما كان بالنسبة للعالم الغربى كشفاً أصيلا .

وبعد سنوات ست قام بالرحلة راهب فرنسكانى آخر ، أصغر سناً من كاربينى ، ولكنه لم يكن أقل منه جسارة ، وهو « وليم الروبروكى » الذى أرسله لويس التاسع ملك فرنسا مبعوثاً إلى الخان الأعظم ، وقد سلك نفس الطريق الذى سلكه كاربينى ولكن انتقاله كان بالعربة فى معظم الأحوال ؛ وانتهى به المطاف إلى مقابلة الخان الأعظم « منكو قا آن » فى نفس المكان الذى قابل فيه كاربينى أباه وسلفه فى الحكم كيوك خان ، وقد ترك « وليم الزوبروكى » كتاباً فيه وصف مفصل ممتع للحياة بين التتار ، ولكن شأنه شأن كاربينى لم يذكر شيئاً عن الصين إذ كانت الخانية لم تنتقل بعد إلى تلك البلاد .

وبينما « وليم الروبروكى » لا يزال بين التتار ، كان هناك تاجران بندقيان يشقان طريقهما فى اتجاه الشرق هما نيقولو بولو وأخوه مفيو . فمن يكون الرجلان ؟ ولأى غرض يشدان الرحال ؟

— ٢ —

لنترك الشرق بأسراره ، ولننتقل إلى رأس البحر الادرياتى ، فهناك تقوم البندقية الجميلة على جزرها المائة والعشرين ، وكانت قد أصبحت منذ سنة ٦٩٧ جمهورية يحكمها دوق يصل إلى مركزه بالانتخاب ، ودرت عليها التجارة أرباحاً طائلة فأصبحت قوة بحرية يخشى بأسها ، وتمكنت من فتح دلماشيا وقبرص وكريت وغيرها من جزر اليونان ، وحكمت البحر المتوسط « كملكة على البحار » .

وفى سنة ١٠٣٣ وفد على البندقية أسرة هاجرت من الساحل الدلماشى هى أسرة بولو ، وتوطد الأسرة مركزها فى العاصمة ، فلا يمضى وقت طويل حتى نجد دومينيكو بولو فى سنة ١٠٩٤ عضواً فى المجلس الأعلى للجمهورية .

ثم نسمع بعد ذلك عن اندريا بولو من سان فليس San Felice وله ثلاثة أبناء يعملون فى التجارة هم ماركو ونيقولو ومفيو ، ونعرف من وصية الأول التى كتبها فى البندقية فى أغسطس من عام ١٢٨٠ أنه قد أقام فترة من الوقت فى القسطنطينية ، وكان له بيت فى ميناء « سوداق » فى شبه جزيرة القرم ، وكانت قد أصبحت إحدى الموانى الخمس الكبرى فى العالم كما يروى ابن بطوطه الذى زارها فى نحو سنة ١٣٣٠ م .

وكان لماركو هذا تجارة يظهر أنها كانت واسعة مزدهرة ، وكان يشاركه فيها أخواه ، وقد استمرت الشركة بين الإخوة الثلاثة زمناً طويلا ، ولم تتأثر بغياب اثنين من الشركاء فى الشرق الأقصى بضع سنين ،ويبدو أن حباً عميقاً كان يربط بين أبناء أندريا بولو ، فحين

وزق نيقولو بابنه الأول أسماه ماركو باسم عمه الأكبر ؛ وكان هذا الولد هو الذى اختارته الأقدار ليلمع اسمه دون سائر أفراد الأسرة ، وأن يذيع ذكره فى الآفاق كرحالة كبير .

كانت تجارة آل بولو تتطلب من الأخوين نيقولو ومفيو أن يتجولا فى البلاد ، وفى سنة ١٢٦٠ وجدا نفسيهما فى القسطنطينية ، وفيها استقر عزمهما على أن يعبرا البحر الأسود لبريا كبير التتار وهو الخان المقيم فى «سراى» عسى أن يجدا سوقاً نافقة للتجارة بين قبائل خانية القفجاق ، التى لم تكن سوى جزء من تلك الإمبراطورية المغولية الضخمة التى امتدت من البحر الأصفر حتى حدود بولندا والمجر وبلاد البلقان..

ولم يكن الرحالة فى ذلك العهد البعيد يهتمون بالوقت . كانوا يسيرون ما طاب لهم السير ، وقد يطول بهم المقام فى مكان ما لأنه أعجبهم ، أو لأنهم وجدوا فى الإقامة فيه مغنما ، ولم يكن أحد منهم يضع برنامجاً موقوتاً لرحلته . لقد خرج يقصد مكاناً ما وكل ما فى حسابه أن يبلغ هذا المكان فى زمن قد يقصر أو يطول فما للوقت من حساب ، والعجلة من الشيطان :

ويصل الأخوان إلى بلاط « بركه » خان القفجاق، وكان من أوائل أبناء جنكيز خان الذين اعتنقوا الإسلام واشتهر دون خانات المغول بالتسامح ، وأغلب الظن أن ما سمعه الأخوان عن تسامحه هو الذى حدا بهما إلى التفكير فى زيارة أراضيه ، ولم يخيب بركة آمالهما فقد استقبلهما على أطيب وجه ، واشترى بضاعتهما بأضعاف ثمنها الحقيقى ، وطابت للرجلين الإقامة فى «سراى» ، وزاد ربحهما من التجارة مع سكانها فقضيا على ضفاف الفلجا الأدنى عاماً كاملا ، ولو كان الخيار لهما لبقيا فيها أعواماً طوالا ؛ ولكن الحرب تنشب بين زعماء التتار ؛ وهل كانت حياتهم إلا سلسلة من الحروب متصلة الحلقات ؟ .

ويلقى بركة الهزيمة على يدى هولاكو . ويجد الأخوان أن السلام الذى عاشا فى ظلاله حيناً قد انتهى ، ولا يضار بالحروب والمنازعات أحد كالتجار ويظن الأخوان أن العودة بنفس الطريق الذى جاءا به غير مأمونة ، فيغامران بمواصلة الرحلة نحو الشرق ، ويوغلان فى مجاهل أرض التتار حيث السيطرة لخانات بيت الجغطاى .

عبر الأخوان نهر الفلجا ، واجتازا صحراء لا توجد بها مساكن ثابتة ولا تسكنها إلا قبائل رعوية متنقلة من التتار ، وهذه هى منطقة الاستبس والصحارى الممتدة بين الفلجا وآرال، وما أن تنتهى هذه الصحارى حتى تظهر أرض بخارى وسمرقند وواحات الصغد الغنية التى كان يعدها الكتاب المسلمون إحدى جنات الأرض الأربع ، وفى بخارى يجدان أنهما لا يستطيعان مواصلة السير ولا يقدران على العودة ، فيقضيان فيها اضطراراً ثلاثة أعوام .

وتصل إلى المدينة العظيمة قافلة من قوافل التتار ، ويثير وجودها فى الأخوين الرغبة فى مواصلة السفر نحو الشرق ، فينضمان إلى القافلة التى كانت فى طريقها إلى الخان الأعظم مرسلة من أخيه الأصغر هولاكو ، وتواصل القافلة السير حتى خان بالق التى تقع غير بعيد من بكين الحالية ، سالكة طريقاً قليل المشقة نسبياً يمتد على طول الجانب الشمالى لحوض تاريم .

كان قوبيلاى قا آن (١٢٦٠ — ١٢٩٤) أعظم خانات المغول بعد جنكيز خان ، وقد سره أن يمثل الرجلان البندقيان فى حضرته ، فلم يكن قد رأى أوربيين من قبل ، وراح يمطرهما بوابل من الأسئلة عن دول الغرب وحكامها ونظمهم الحربية ، وعن البابا والكنيسة الرومانية ، وعن الشعوب اللاتينية وتقاليدها وأنماط معيشتها . وأجاب الأخوان فى صدق وصراحة بلسان التتار الذى كانا قد تعلماه .

وتاق الخان الأعظم إلى أن يعرف المزيد عن المسيحية ، فقرر أن يبعث الأخوين برسالة إلى البابا يطلب منه أن يوفد إليه مائة من المسيحيين يتميزون بالذكاء ، ويعرفون « الفنون السبعة » ، وتكون لديهم القدرة على أن يثبتوا أن الأصنام من صنع الشيطان ، وأن شريعة المسيح خير من الشريعة التي يتبعها الخان وقومه ، وطلب أن تعود إليه البعثة بشيء من زيت القنديل الذي يضيء فوق قبر المسيح في القدس .

ويقضي الأخوان ثلاثة أعوام في رحلة العودة حتى يبلغا عكا — وكانت لا تزال قلعة للصليبيين — في أبريل من عام ١٢٦٩م ؛ وفيها يصل إلى علمهما أن البابا كليمنت الرابع قد مات وأن الكرادلة لم يتفقوا على انتخاب خليفة له ، ورأى الرجلان أن خير ما يفعلان هو أن يتصلا بالقاصد الرسولي في عكا — وكان إذ ذاك هو الكردينال تيدالدو فيسكونتي — ويقصا عليه قصتهما . وقدر الرجل أنها فرصة مواتية للمسيحية فطلب إليهما أن ينتظرا انتخاب البابا الجديد . ولم يكن أمام الأخوين إلا أن يتجها إلى البندقية التي غادراها منذ تسع سنين ، وهناك وجد نيقولو بولو أن زوجته قد ماتت ، وأن ابنه الطفل ماركو قد شب وأصبح عمره خمس عشرة سنة

— ٣ —

مضت سنتان ولم يستقر الكرادلة على اختيار بابا جديد ، واستبد القلق بالأخوين نيقولو ومفيو ، فلم يدر بخلدهما أن سيظل الكرسي البابوي شاغراً كل هذه المدة ، وفكرا في الوعد الذي أعطياه للخان الأعظم بالعودة ، فشرعا في رحلة جديدة وأخذا معهما ماركو الصغير ، وقصدا عكا حيث التقيا بالقاصد الرسولي تيدالدو ، وأخذا منه رسالة إلى الخان توضح سبب تأخرهما في العودة إلى بلاطه ، وبعد أن زارا بيت المقدس وحصلا على الزيت الذي كان الخان يرغب في الحصول عليه لمجرد حب الاستطلاع ، أخذا سفينة قاصدة ساحل أرمينية الصغرى ليبدآ من هناك رحلتهما عبر قارة آسيا .

وحدث وهم في أرمينية أن انتهت خلافات الكرادلة واعتلى عرش الكنيسة بابا جديد هو الكردينال تيدالدو نفسه ، الذي اعتلى العرش باسم البابا جريجوري العاشر وكان قد وافق من قبل على مهمة آل بولو ، وهو بصفته الرسمية الآن يريد أن يقتفي أثر البابا إنوسنت الرابع ، فاذا كان هذا قد أرسل كاربيني في مهمة محددة هي كثلكة المغول والعودة بكنائس الشرق إلى الكنيسة الأم في روما ، فليرسل البابا الجديد التجار البنادقة السفراء الطبيعيين للتجارة الإيطالية ليكونوا سفراء المسيحية اللاتينية كذلك ، ومن ثم أسرع يطلب من آل بولو أن يعودوا إلى عكا ، فصدعت الجماعة بالأمر وفي عكا زودهما البابا بهدايا ورسائل إلى الخان الأعظم وباثنين من رجال الدين العلماء ولكنهما من الجبناء .

كان قوبيلاي قد طلب مائة من علماء المسيحية وها هو البابا يبعث إليه باثنين فقط ، وفي نهاية الأمر لا يصل إلى بلاط الخان أحد من رجال الدين ، ذلك أن الراهبين نيكولاس الفيسترى ووليم الطرابلسي وهما من جماعة الفرنسسكان في عكا لا يصلان إلى أرمينية حتى يأخذا في انتحال الأعذار للقعود عن الرحلة ، فلا يعبأ آل بولو بالأمر ويأخذون الرسائل والهدايا ويبدأون رحلتهم إلى الصين . وأغلب الظن أن الراهبين لم يضيعا بقعودهما على المسيحية فرصة الانتشار بين التتار ، فقد كان مغول الشرق شديدي التعصب للبوذية ، وكان مغول الغرب عظيمي الإيمان بالإسلام ، وكان تحويل أي من الفريقين عن عقيدته فوق طاقة المبشرين .

وبدأت القافلة الصغيرة رحلتها عبر أرض فارس سالكة الطريق الذي سلكه الإسكندر الأكبر إلى ميناء هرمز عند مدخل الخليج العربي ، وكانت خطة آل بولو أن يسافروا بالبحر إلى بلاد الخطا (الصين الشمالية) ، فقد كانت أخطار الطريق البري ومتاعبه، ولمفيو ونيقولو

خبرات بها سابقة ، تدفع بالأسرة إلى أن تبحث عن طريق آخر أيسر وآمن ، ولكنهم فى هرمز عدلوا عن فكرتهم ، ويقال إن السبب فى ذلك أنهم لم يجدوا سفينة حاضرة تحملهم إلى حيث يقصدون ، ويقال إن السبب هو أن ماركو لم يستطع تحمل حرارة الخليج ورطوبته فاعتلت صحته ، ولم يعد فى وسع الجماعة أن تخاطر باتمام رحلتها فى الجو المدارى الحار الرطب ، فقررت العودة إلى الشمال أملا فى أن تتحسن صحة ماركو الشاب .

وخاف البنادقة الثلاثة من المغامرة بالسفر فى بحر الهند فى مراكب ليس لها متانة المراكب التى عرفوها فى بلادهم وعادوا أدراجهم إلى مرتفعات فارس عن طريق كرمان واجتازوا صحراء دشت لوط ووصلوا الحدود الجنوبية لخراسان ، وهنا دخلوا بلاداً معتدلة الجو ، آهلة بالسكان ، غنية بالغذاء والمتع .

وتواصل الجماعة سيرها حتى تصل إلى بلخ ويجعلها ماركو حد فارس من ناحية الشمال الشرقى ومنها تتجه إلى مرتفعات بادخشان حيث يعتمد السكان على الصيد ويعيشون فى كهوف ، وفيما عدا هذه المنطقة فان الإقليم غنى بفاكهته وكرومه وغلاله ، وبالملح « الذى هو من الكثرة بحيث يكفى جميع سكان العالم إلى يوم القيامة » ولكن الحياة ليست على ما يرام فى هذه الأرض الخصبة إذ يسكنها « قوم أشرار متعطشون إلى سفك الدماء ، مسرفون فى شرب الخمور » .

وتسير الجماعة على طول وادى نهر سيحون حتى تصل منطقة البامير المنعزلة وهو اسم نسمع عنه لأول مرة فى كتاب ماركو بولو ، ويقضون إثنى عشر يوماً دون أن يروا « إنساناً أو حيواناً أو طائراً » ويظل أمامهم مسيرة أربعين يوماً عبر الهضبة المقفرة حتى يصلوا إلى كشغر . وكان عليهم أن يحملوا معهم كل ما يلزم لحياتهم وهم يجتازون هذه القفار ، وكانت قافلتهم تتكون من جمال تحمل الأزواد ، وجمالين وخدم ، وكانت الأسرة وأتباعها يمتطون صهوات الجياد ، ولكنهم فى كثير من الأماكن كانوا يضطرون إلى الترجل ليقودوا دوابهم فى المسالك الجبلية الوعرة .

وقبل أن يأخذوا طريقهم إلى كشغر سقط ماركو مريضاً ، وأصبح محتوماً على الرحلة أن تتأخر ، وطال تأخرها إلى سنة كاملة كان على الأب والعم فيها أن يحملا ماركو الشاب إلى مرتفعات بادخشان لينقه ويسترد عافيته ، ويتحدث ماركو فى ملاحظاته عن هواء الجبال العليل وعن خيولها الكريمة وعن الكباش ذات القرون الملتوية التى تسرح فى مرتفعات البامير .

وبعد أن شفى ماركو عبرت القافلة خط تقسيم المياه وهبطت إلى السهول الشرقية فى وسط آسيا ونزلت إلى كشغر ذات الحقول الواسعة والكروم اليانعة والهواء المعتدل ، ووجدت الجماعة نفسها بعد عدة أسابيع من السير المضنى فى مدينة كبيرة تتجمع فيها مظاهر مدنية الشرق فقد كانت كشغر كما هى اليوم من أهم مراكز التجارة فى آسيا الوسطى .

ومن كشغر سارت الجماعة إلى يرقند وخوتان وهى جهات ظلت مغلقة تماماً أمام الأوربيين حتى سنة ١٨٦٠ م . ومن خوتان واصلت السير حتى منطقة اوب نور ثم اجتازت صحراء جوبى إلى منطقة تنجوت فى أقصى الطرف الشمالى الغربى للصين وفيها يمتد سور الصين الكبير . ويتحدث ماركو عن صحراء جوبى أو صحراء اللوب كما يسميها فيصف ما يعترض المسافر فيها من أخطار ويكرر ما رواه سوان تسانج الذى اجتاز هذه الصحراء قبل ذلك بستة قرون ، ولكن حديث الرحالة الإيطالى أروع كثيراً من حديث الرحالة الصينى وأن يكن له فضل السبق .

ويروى ماركو بولو أن طول صحراء جوبى مسيرة عام وأن عرضها مسيرة شهر ، وهى كلها من رمل وجبل وواد لا يوجد فيها شىء يؤكل ؛ ولا يوجد نوع من الحيوان لعدم وجود ما يقتات به ، ولكن البرية

مليئة بالغيلان التي تظهر بالليل فتنادى من يتخلف عن القافلة باسمه أو تجذبه إليها بأنغامها الموسيقية ويتبع المسكين مصدر الصوت ظناً بأنه إنما يأتى من القافلة فيكون فى ذلك حتفه ، وربما تظهر الغيلان بالنهار وتتشكل فى صور شتى تضلل المسافر ؛ ولهذا كان لا بد للقافلة أن تسير كتلة واحدة وأن تعلق فى رقاب دوابها أجراساً تصدر صوتاً معروفاً .

— ٤ —

وفى أوائل عام ١٢٧٥ م وصل آل بولو إلى بلاط الخان الأعظم فى « شانجتو » وكان قد أرسل حرساً يستقبلهم على بعد أربعين يوماً من بكين ، وسر الخان بلقائهم ، ووجه عناية خاصة إلى ماركو الشاب لما لمسه فيه من نجابة وذكاء ، وكانت مواهب الرحالة الإيطالى فى سرعة تعلم اللغات ، ومظهره الذى يوحى بالثقة والاطمئنان ، مما جدا بالخان إلى أن يجعله محل ثقته ، وأن يدخله فى خدمته .

وفتح الشاب عينيه على عالم جديد يختلف تمام الاختلاف عن العالم الذى عاش فيه فى أوربا والذى تركه منذ ثلاثة أعوام ونصف ، ورأى أشياء لم يكن يحلم برؤيتها ؛ رأى حضارة كحضارة الأوربيين بل ربما تزيد عليها ، ورأى فى الصين شعباً يستعمل أوراق النقد ، ويبنى المبانى الرائعة ، ويستخدم حروف الطباعة ؛ وشهد على مياه الأنهار العظمى ما لا يحصى من المراكب ، وعلى ضفافها مدناً ضخمة يسكنها آلاف الناس ؛ ورأى لأول مرة حجراً أسود يحترق فتكون له نار عظيمة ، ورأى الإسبستوس الذى لا يحترق فى أى نار :

ولاحظ خلال إقامته فى البلاط اهتمام الخان بالبلاد الغربية ، وسخريته من غباوة السفراء والمبعوثين الذين لا ينقلون إليه إلا ما يتصل بأعمالهم الرسمية ، فأخذ يبدى ملاحظاته عن بعض المسائل التى يمكن أن تسر الخان ، ويقص الكثير عن تجاربه ، وكان قصصه مما يطرب له الخان .

وارتفع شأن ماركو بسرعة . حتى لقد ولاه الخان أمر الحكم فى يانجتشاو ثلاث سنوات ، وكثيراً ما أرسله فى بعثات جاب فيها مقاطعات شنسى وشانسى وستشوان والمناطق الوعرة على حدود التبت وبلغ مقاطعة يونان التى كان يسميها المغول كراجانج ، وأوغل حتى بورما الشمالية ، وكانت التقريرات التى يرفعها إلى الخان عن رحلاته محل الرضى والقبول .

وفى مناسبات أخرى زار ماركو كانجتشاو عاصمة تنجوت التى تقع فى سور الصين ، وربما زار قراقورم فى شمالى صحراء جوبى وكانت المقر السابق للخانات العظام ، كما زار كيامبا أو كوشن صين الجنوبية ، وليس لدينا من المعلومات ما يوضح ما إذا كان أبوه وعمه قد شاركاه فى هذه الرحلات وفيما قدمه للخان من خدمات ؛ ولكن من الثابت أنهما ساعدا الخان فى بناء مدفعية قوية عجلت بسقوط سيانج يانج على نهر الهان خلال الحرب ضد الصين الجنوبية .

وأصبح آل بولو من الأثرياء وبدأوا يخشون مما يمكن أن يحدث بعد وفاة الخان . وكان قوبيلاى قد صم أذنيه عن كل حديث يتصل بعودتهم إلى بلادهم فلبثوا فى بلاطه عشرين عاماً . ثم واتتهم الفرصة بمحض الصدفة فقد حدث أن فقد « أرغون » خان فارس وابن ابن أخ قوبيلاى أحب زوجاته فى سنة ١٢٨٦ م . وكانت وصيتها وهى على فراش الموت ألا يشغل مكانها إلا أميرة من قبيلتها ، ومن ثم أرسل أرغون السفراء إلى بلاط بكين ليعودوا بأميرة ، ووقع الاختيار على « كوكاشين » وهى فتاة فى السابعة عشرة من عمرها ، وكان الطريق البرى من بكين إلى تبريز تحف به آن ذاك مخاطر الحرب ، واقترحت بعثة أرغون أن تعود بطريق البحر ، وكانت قد التقت بالبنادقة الثلاثة فودت لو

تتمكن من الإفادة بخبرتهم ، ومن ثم التمست من الخان أن يرسلهم فى صحبة الأميرة .

ووافق قوبيلاى على طلب البعثة،وأمر بتجهيز أسطول يتكون من أربع عشرة سفينة وأغدق العطاء لآل بولو وبعث معهم برسائل الود إلى البابا وإلى ملوك فرنسا وأسبانيا وإنجلترا ، وأقلع الأسطول من ميناء الزيتون التى هى تشانجتشاو الحالية فى أرجح الأقوال وكانت على ذلك العهد إحدى موانى التجارة الأجنبية فى الصين فى سنة ١٢٩٢ م . وقضت الظروف أن يتخلف الأسطول فى سومطرة زهاء خمسة شهور كما اضطر أن يلبث فى الهند وقتاً غير قصير .

وانتهز ماركو الفرصة فراح يعاين البلاد التى اضطر إلى النزول فيها ، فنجده يكتب عن التوابل وآكلى لحوم البشر فى سومطرة ؛ ويظهر اهتمام أسرته بالجواهر وهى البضاعة التى كانت تتجر فيها فى وصفه الدقيق للياقوت الملكى فى سيلان واللؤلؤ فى ساحل كرومندل . فلما بلغ هرمز عاد إلى الأرض المألوفة لديه وكان قد مر عامان أو أكثر منذ ترك ساحل الصين ، ومات فى هذه الفترة معظم الستمائة شخص الذين رافقوا الأميرة وآل بولو فلم يبق منهم سوى ثمانية عشر شخصاً .وتصل الجماعة المكدودة إلى بلاد فارس لتعلم أن أرغون قد مات ، ولما كانت الأميرة الصينية لم يقع نظرها عليه من قبل فلم يقلل من سعادتها أن تزف إلى ابن أخيه غازان :

— ٥ —

لم يطل المقام بآل بولو فى فارس بعد أن انتهوا من مهمتهم فواصلوا سفرهم إلى البندقية بطريق تبريز والقسطنطينية فوصلوها فى أواخر عام ١٢٩٣ بعد أن غابوا عنها أربعة وعشرين سنة . ويحدثنا جون بابتست رامسيو John Baptist Ramusio الذى كان أول من كتب سيرة ماركو بولو بعد وفاته بأكثر من قرنين عن وصول آل بولو إلى بيت الأسرة فى ثياب غريبة ، وإنكار الناس من أهل البندقية لهم،والحيل التى لجأوا إليها ليحصلوا على اعتراف المجتمع البندقى بهم :

ثم نسمع بعد ذلك عن ماركو بولو كمحارب ، فقد زادت الغيرة بين البندقية وجنوة خلال القرن الثالث عشر . وفى سنة ١٢٩٨ م قرر الجنويون أن يضربوا منافسيهم البنادقة فى عقر دارهم ، فأرسلوا أسطولا قوياً تحت قيادة لامبا دوريا إلى البحر الادرياتى ، وأعدت البندقية أسطولا أكبر للقاء المغيرين ، وعقدت لواءه لاندريا داندولو وكان على كل مركب بندق ٢٥٠ بحاراً يرأسهم ربان ، وكان ماركو بولو أحد ربابنة هذه السفن . وتقابل الأسطولان المتعاديان فى السادس من سبتمبر غير بعيد من جزيرة كورتزولا ، وبدأت المعركة فى اليوم التالى ، وانتهت بهزيمة البنادقة ووقع ماركو بولو فى الأسر فابث فيه نحو عام ثم عاد إلى البندقية فى يولية أو أغسطس من عام ١٢٩٩ م .

ولا نعرف سوى القليل عن تاريخ ماركو بولو بعد خروجه من الأسر ، ولكن توجد بعض وثائق فيها إشارات إليه يمكن أن ننسج منها شيئاً عن الرجل ، وأهم هذه الوثائق هى وصيته ، فقد أرسل الرجل وقد اشتد به المرض فى التاسع من يناير سنة ١٣٢٤ فى طلب قسيس وموثق عقود يملى عليهما وصيته ،وتوفى فى نفس اليوم ودفن وفقاً لرغبته فى كنيسة سانت لورنزو ويستفاد من الوصية أنه ترك زوجة تدعى « دوناتا » وثلاث بنات هن فانتينا ، وبلليلا ، وماريتا . وبجانب هذه الوصية نجد فى محفوظات البندقية وصيتى عميه ماركو ومفيو وفى كلتيهما إشارة إليه ، كما توجد بعض الحجج الخاصة بملكية بيت الأسرة فى سانت كرايسو ستوم،ويرد اسم ماركو مرة أو مرتين فى سجلات المجلس الكبير ويلقب فى هذه السجلات بالنبيل ماركو بولو « الألفى » وهو لقب أطلق عليه لما كان يرويه عن رحلاته من قصص عدها الناس شبيهة بقصص « ألف

ليلة » فأطلقوا عليه لقب « الألفى » ، ومما يروى أنه بعد وفاة الرحالة بزمن طويل كان يوجد دائماً فى الحفلات التنكرية التى تقام فى البندقية رجل يمثل شخصية ماركو بولو ويقص على الناس قصصاً يسليهم بها .

وقد ورد اسم النبيل ماركو بولو فى وثيقة بتاريخ ٩ مارس ١٣١١ م وهى حكم فى قضية أقامها ضد بولو جيراردو الذى كان وكيلا له . وثمة وثيقة أخرى هى كتالوج تحف بيت مارينو فاليرو وفيه يرد ذكر عدة أشياء أهداها ماركو بولو إلى أحد أفراد أسرة فاليرو ، ولكن الأثر الملموس الباقى عن ماركو بولو هو جزء من بيت الأسرة الذى أنكر الناس عليه وعلى عميه ملكيته بعد غيابهم الطويل ، وكان الميدان الذى يقوم فيه البيت معروفاً على عهد رامسيو باسم « ميدان الألفى » وهو الآن يحمل اسم ميدان « سابيونيرا » ولم يبق من البيت سوى دهليز ذى عقد تزينه زخارف من طراز القرن الثالث عشر .

وليس لدينا صورة أصلية لماركو بولو ، ولكن يوجد نقش لصورته مؤرخ بسنة ١٧٦١ على حائط Sala dello Scudo فى قصر الدوقات بالبنـــدقية . وأقدم صورة معترف بها لماركو هى الصورة الموجودة فى متحف المونسينيور باديا فى روما وهى صورة جيدة ولكنها ترجع إلى القرن السادس عشر : وقد أطلق الأوربيون فى كانتون اسم ماركو بولو على تمثال فى معبد بوذى هناك يشتهر باسم « معبد الخمسمائة آله » لكثرة ما فيه من تماثيل القديسين البوذيين ، وقد حصلت بلدية البندقية على نسخة منه بمناسبة المؤتمر الجغرافى الذى عقد فيها سنة ١٨٨١ .

ونعرف من كتابات ماركو بولو أنه كان يهتم بمتع الحياة اهتمامه بالعمل ، وكان دقيق الملاحظة ، مغرماً بالصيد والقنص ، وكان متحرراً متسامحاً فهو رغم مسيحيته وعدائه الصريح للهرطقة ، يظهر اعجاباً بالبوذية وتعاليمها ، وكان الرجل محباً للفكاهة ولكنه لم يكن يسرف فى الضحك ؛ ولعل أعظم عيوبه أنه كان ميالا للمبالغة ، فكل بلدة من البلاد البعيدة التى مر بها « عظيمة » وكل شىء فى الصين « يفوق الوصف » وكل تصرفات قوبيلاى من « معجزات الحكمة » ، ولعل للرجل عذره فقد بهرته الأشياء التى رآها وكانت كلها جديدة عليه فكانت المبالغة فى وصفها والحديث عنها .

— ٦ —

كان من الممكن أن تطوى قصة ماركو بولو مع الأيام لولا أنها سجلت فى كتاب ، وكان أسر ماركو هو السبب المباشر فى وضع هذا الكتاب ، فحتى ذلك الحين كان الرجل يقص أخباره على أصدقائه ، وكان بعضهم يستمع إليها كأساطير ، ومن هنا كان تلقيب الرجل « بالألفى » ، وبقدر ما ذاع قصص ماركو بولو بقدر ما كذبه الناس ، وقد حدث وهو على فراش الموت أن جاءه بعض أصدقائه يعودونه ويتوسلون إليه «أن ينكر الأكاذيب التى قصها» قبل أن يلقى ربه فأجاب المريض المحتضر : « إنى وأيم الحق لم أرو نصف ما رأيت ! » :

ووقع ماركو فى أسر الجنويين مع سبعة آلاف من زملائه البنادقة ، وفى سجن جنوة التقى بأسير من أهل بيزا يدعى روستيتشيانو وكان ذا موهبة أدبية فراح يسجل أخبار رحلة ماركو بولو باملائه ؛ ويقال إن المسئولين فى جنوة قد أذنوا للرحالة بالكتابة إلى البندقية يطلب مذكراته ، وهذا هو الذى يفسر دقة التفاصيل التى سجلها روستيتشيانو عن رحلة بدأت منذ أكثر من خمسة وعشرين عاماً :

ويقع الكتاب الذى صنفه روستيتشيانو فى جزأين : الجزء الأول أو المقدمة كما يسمى، هو لسوء الحظ الجزء الوحيد الذى يتحدث عن سيرة شخصية حقيقية ، وهو يروى الظروف التى ذهبت بالأخوين مفيو ونيقولو بولو

إلى بلاط الخان الأعظم ، كما يصف رحلتهما الثانية التي صحبهما ماركو فيها ثم العودة إلى الغرب بطريق بحار الهند وفارس . أما الجزء الثاني فيضم سلسلة من الفصول تختلف أطوالها ولا يسير بناؤها على منهج معين ، وهو يشتمل على وصف لدول آسيا وولاياتها المختلفة وبعض مناطق من أفريقية ، مع ملاحظات بين الحين والحين عن مناظر تلك البلاد وغلاتها والعادات الغريبة لسكانها والأحداث البارزة في تاريخها وبخاصة ما يتصل منها بخان المغول الأعظم قوبيلاى وبلاطه وحروبه وتنظيماته الإدارية . وفي آخر الجزء بضعة فصول تتناول الحروب العديدة التي نشبت بين شتى فروع بيت جنكيز خان في النصف الثاني من القرن الثالث عشر .

ويكاد يكون هناك شبه إجماع على أن النسخة الأصلية قد كتبت بالفرنسية ، وتوجد في المكتبة الأهلية بباريس مخطوطة بلغة فرنسية غير سليمة وهي التي نشرتها الجمعية الجغرافية في عام ١٨٢٤ م . ومن الواضح أن هذه المخطوطة قريبة جداً من النسخة الأصلية ان لم تكن هي النسخة الأصلية ، ويظهر عليها طابع عمل أملى فكتب ولم يراجع ، إذ أن بها من الأخطاء ما كان لا بد أن يختفي بالضرورة في نسخة روجعت أو نسخة مترجمة . وهناك ٨٥ مخطوطة معروفة للكتاب وفي نصوصها اختلافات كبيرة .

ولعرف من فهرس جيل ماليت Gilles Mallet للكتب التي جمعها شارل الخامس في اللوفر والذي يرجع تاريخه إلى نحو (١٣٧٠ – ١٣٧٥) أن المجموعة كانت تحتوى على خمس نسخ من كتاب ماركو بولو مما يدل على شهرته ، ولكننا نجد من كتاب ماندفيل Mandeville الذي ملأه بالأكاذيب مائتين وعشرين مخطوطة وكثيراً من الطبعات القديمة ، مما يدل على أنه كان أكثر شعبية من كتاب ماركو بولو .

ومن العجيب أن دانتي الذي عاش ثلاثا وعشرين سنة بعد ظهور الكتاب لم يشر أي إشارة إلى ماركو بولو كما لا نجد أي ذكر لماركو في كتاب معاصره سانيودو الذي تحدث عن كتاب هايتون الأرميني رغم أنه أقل أهمية ؛ وحتى ماندفيل الذي كان يغير على كتابات معاصريه ومن سبقوه لم يسرق أي شيء من بولو ؛ ولعل الأعمال الأدبية الوحيدة في القرن الرابع عشر التي يبدو أن أصحابها كانوا على علم بكتاب بولو هي « مدونة » بابينو Papino وكتاب « تاريخ فلورنسا » تأليف فيانى Villani ثم مدونة يوحنا الأبريسي .

ولعل طبعة سير هنرى بول في شكلها النهائي التي راجعها وأضاف إليها هنرى كوردير (لندن ١٩٠٣) هي أوسع مصدر شامل عن ماركو بولو ورحلاته وتضم الطبعة الدراسات القيمة التي قام بها كبار المعنيين برحلة بولو .

وتوجد الآن من رحلة بولو ١٠ طبعات في الفرنسية ، ٤ طبعات في اللاتينية ، ٢٧ طبعة في الإيطالية ، ١٢ طبعة في الانجليزية ، ٩ طبعات في الألمانية ، ٤ طبعات في الأسبانية ، وطبعتان في الروسية ، وطبعة واحدة في كل من الهولندية والدانموكية والسويدية .

— ٧ —

ومن العجيب أن يلمع اسم ماركو بولو بين أسماء الرواد والمكتشفين وأن يظل معدوداً على الدهر بين كبارهم والمشهورين منهم . مع أن الرجل لم يكن مكتشفاً ولا خطر بباله أن يكون ، بل والأعجب أن الرحلة التي قام بها كان قد سبقه إليها كثيرون سلكوا نفس الطريق من قبله عشرات المرات ! فلماذا إذن بقى اسم ماركو بولو مشهوراً مذكوراً ؟ ولماذا غطى اسمه على اسمى أبيه وعمه مع أنهما هما اللذان قاما بالرحلة إلى الصين مرتين ؟ ولماذا ظفر في تاريخ الرحلات بتلك الشهرة العريضة والاسم الذائع الصيت ؟ الواقع أن ذلك كله يرجع إلى أن الرجل دون غيره ممن سبقوه ترك

وصفاً أميناً مكتوباً للبلاد التى زراها والشعوب التى أقام بينها ، وتحدث عن بلاد وناس لم يسمع بهم مواطنوه من قبل،ومن هنا احتل مكاناً بارزاً فى تاريخ الرحلات والكشوف الجغرافية .

لقد كان ماركو بولو أول من تحدث عن البلاط فى بكين ، وأول من كشف القناع عن غنى الصين واتساع رقعتها،وتحدث عن الأمم التى تقع على حدودها، وأول من ذكر شيئاً عن التبت أكثر من اسمها ، وأول من تحدث عن بورما ولاوس وسيام واليابان وجاوة وسومطرة ، وجزر نيكوبار واندمان ، وجزيرة سيلان والهند كبلاد رآها وارتاد أجزاء منها . وكان ماركو أول رحالة أوربى فى العصور الوسطى يحملنا جنوباً إلى زنزبار ومدغشقر ، ويصل بنا شمالا إلى المناطق النائية فى سيبريا وعلى سواحل المحيط القطبى ، ويحدثنا عن الزحافات التى تجرها الكلاب ، والدب القطبى الذى يمرح على الجليد ، والتنجوس الذين يركبون الرنة .

ولكن الفكرة الجغرافية ليست واضحة فى ذهن ماركو ، وليست تعريفاته بالتعريفات العلمية الدقيقة ؛ فهو مثلا يقيس ارتفاع النجم القطبى بالذراع ! ويدهشه ألا يرى النجم الشمالى فى جزر الهند الشرقية ، ومع أنه يعطينا فى بعض الأحيان المسافات والاتجاهات إلا أنها كلها تقريبية وليست دقيقة ، فمثلا كل طريقه من فارس إلى الصين هو إلى الشرق والشمال الشرقى ، وكل طريقه من بكين إلى فوكين هو إلى الجنوب الشرقى وما هكذا تكون الدقة فى وصف الطرق واتجاهاتها .

وكثير من فصول القصة يكتنفه الإبهام والغموض ، ويكفى أن نشير إلى الرحلة من أرمينية إلى مدخل بحر الهند ، إذ لا نستطيع أن نتبين خط سيرها ، ولا أن نعرف حتى المحطات الرئيسية على الطريق ، مما يجعلنا نعتمد على الحدس والتخمين لنرسم خريطة للرحلة فى تلك الجهات . ويزداد الغموض فى الفصول المتأخرة من القصة،وهى الفصول التى تتناول تاريخ شعوب آسيا وحياتها ، ولكن يجب ألا يثير هذا دهشتنا ، فالتجربة الشخصية ليست هى العنصر الغالب فيما أملاه ماركو بولو على روستيتشيانو ، وليس الكتاب فى جزئه الثانى سوى أشتات من الموضوعات ، ووصف لأشياء متنوعة يقابلها المسافر فى الطريق .

ولا يهتم ماركو بولو كثيراً بالاطار الجغرافى وهو يملى كتابه ، ومن ثم فالكتاب وان يكن يسدى للجغرافية وللجغرافية البشرية بالذات خدمة جليلة ، إلا أنه يتركنا لنستنتج لأنفسنا الطريق الذى سارت فيه الرحلة ، والمواقع النسبية للأماكن التى مرت بها ، وعلينا أن نستخلص لأنفسنا وجهة نظر ماركو بولو من ذلك الحشد الهائل من الملاحظات عن تاريخ آسيا وأديانها وأساطيرها وتقاليدها وتجارتها وغير ذلك من الأمور .

ولكن برغم ذلك كان لرحلة ماركو بولو أثر واضح فى تقدم علم الخرائط ، ويمكن أن نتتبع هذا الأثر فى اثنتين من أشهر خرائط بورتو لانو فى القرن الرابع عشر وهما Medicean Portolano التى ترجع إلى سنة ١٣٥١ م وهى موجودة الآن فى فلورنسا ، وكارتا كتالانا Carta Catalana وتوجد الآن فى باريس ، وتسجل الخريطتان تقدماً ملحوظاً فى الفكر الجغرافى فى العصور الوسطى ، ففيهما محاولة واعية لتمثيل العالم بالرسم على أساس الحقائق المجمعة لا على أساس الدعاوى التى كانت تقول بها الكنيسة ، وكتاب ماركو بولو هو أساس خريطة وسط آسيا والشرق الأقصى ، وهو إلى حد ما أساس خريطة الهند التى رسمت لأول مرة وهى أقرب ما يكون إلى الواقع سواء فى موقعها أم فى شكلها العام،بل وإن خريطة Fra Mauro التى ترجع إلى سنة ١٤٥٩ م لأقل دقة فى تصوير آسيا من الخريطة التى رسمت على أساس كتاب ماركو بولو ؛ ولقد حدث مع الأسف فى القرن السادس عشر محاولة تستهدف ربط المعلومات القديمة بالحديثة فجاءت بنتائج غير مرضية ،

إذ أدى ربط أسماء ماركو بولو بأسماء بطليموس إلى نوع من الخلط فى المعلومات .

ويقع ماركو بولو أحياناً فى أخطاء جسيمة ، فهو يخلط الدجلة بالفلجا وشتان ما بين النهرين ! وفكرته عن بحر قزوين Gleveshelan وان تكن أكثر وضوحاً من فكرة معظم الغربيين إلا أنها بعامة فكرة مضطربة ؛ فبرغم ملاحظة ماركو بولو أنه بحر داخلى يمتد لمسافة ٧٠٠ ميل ويبعد مسيرة إثنى عشر يوماً عن أى بحر آخر وبرغم ما يذكره من التجار من أهل جنوه قد أخذوا يسيرون سفنهم فيه ، يعود فيذكر أن الفرات من روافده ، وهناك من أمثال هذه الهنات شىء كثير .

ويفوت الرحالة أن يتحدث عن أمور ما كان يظن أن يفوته الحديث عنها ؛ فهو يذكر أن المرء يستطيع أن يصل عن طريق النهر الذى يمر ببغداد إلى مدخل بحر الهند عند كيش ، ثم لا يعنى نفسه بأن يقف ولو لفترة قصيرة ليتحدث عن بغداد ، التى كانت لا تزال حتى ذلك العهد أكبر مدن الإقليم ، وكانت أسواقها لا تزال تموج بالتجار ، وكانت صناعات الذهب والحرير لا تزال مزدهرة فيها . وتشير المصادر الأخرى المعاصرة إلى أن المدينة كانت قد استعادت كثيراً من مكانتها القديمة بعد غزو المغول لها فى سنة ١٢٥٨ م وهو الغزو الذى يرجع به ماركو بولو إلى ثلاث سنوات قبل هذا التاريخ .

وإذا جاز لماركو بولو أن يغفل شأن بغداد ، فما يجوز له ألا يشير إلى سور الصين الكبير مع أنه سار بجانبه مسافات طويلة ! وما كان ينتظر منه ألا يذكر شيئاً عن الشاى مع أنه جاب منطقة زراعته فى فوكين ! وأن يغفل طريقة الصينيين فى ضغط أقدام الأطفال من البنات فى أحذية من الحديد لتظل صغيرة ، وكانت عادة منتشرة فى كل أرجاء الصين ! وألا يتحدث عن خصائص الكتابة الصينية وهى تختلف تمام الاختلاف فى أصولها وقواعدها عن الكتابة التى ألفها فى الغرب ! وألا يذكر شيئاً عن الطباعة والصينيون هم مخترعوها ، وعنهم انتقلت إلى شتى أنحاء العالم فأحدثت أعظم ثورة فى تاريخ الثقافة ! ولكننا نجد سبيلا للاعتذار عن الرجل فى عبارته التى حدث بها وهو على فراش الموت وهى أنه «لم يذكر فى كتابه إلا نصف ما رأى» . وربما كانت الأمور التى أشرنا إليها من النصف المهمل المتروك !

ومع أن معظم معارف ماركو بولو فى الصين كانوا من الأجانب وبخاصة التتار والفرس حتى أنه فى العادة يكتب أسماء المدن الصينية كما ينطقها هؤلاء ، فان ما ذكره عن تاريخ التتار ليس من الدقة التى كانت تنتظر من رجل أتيحت له فرصة الاتصال المباشر بأوثق المصادر المغولية ، بل إنه فى الواقع لا يرقى إلى مستوى يوحنا الكاربينى فيما أملاه عن تاريخ المغول ، ولا يصل إلى مستوى وليم الروبروكى أو أودوريك فيما كتب عن عادات الصينيين ، وأغلب الظن أن الرجل لم يكن يقصد أن يكون كتابه شاملا ، بل كان كما يتبين من آخر كلماته يكتفى بأن يتخير من المنجم الضخم الذى تختزنه ذاكرته الأشياء التى تجد هوى فى نفوس مستمعيه

ويذهب البعض إلى أن ماركو بولو قد أدخل بعض المخترعات الهامة إلى أوربا ومنها المطبعة والبوصلة البحرية والبارود ، ولكنه قول يفتقر إلى الدليل وبخاصة فيما يتصل بالمطبعة، فاركو بولو كما سبق أن رأينا لم يتحدث عن عملية الطبع عندما تكلم عن العملة الورقية المطبوعة فى الصين ، مع أن موضوع الطباعة كان مما يسترعى النظر ويدعو إلى الحديث المفصل ! حقيقة أن التشابه الواضح بين أقدم الكتب الأوربية المطبوعة وكتب الصين يبين أن فن الطباعة قد استقى من الصين ، ولكن لا يوجد أى سبب يدعو إلى ربط هذا الموضوع باسم بولو ، ففى القرن الرابع عشر لم تكن هناك بعثات

تبشيرية للكنيسة الرومانية فى شرقى الصين فحسب ، بل كانت هناك أيضاً تجارة برية منتظمة بين إيطاليا والصين ، وربما يكون بعض الرحالة الأخر غير ماركو بولو هم الذين حملوا الكتب المطبوعة إلى أوربا ، وربما يكون بعضهم قد شهد عملية الطباعة بنفسه فنقل إلى الغرب أصولها .

ولكن مهما يكن من أمر فان رحلة ماركو بولو قد قنطرت الهوة بين الشرق والغرب ، وأصبح الطريق البرى مألوفاً ، كما أصبح الطريق البحرى مطروقاً كذلك، فسلكته بعثات التبشير التى كان منها بعثة يوحنا مونت كارفينو الذى وصل إلى بكين بطريق البحر ، وبعثة الراهب أودوريك الذى قضى أربعة عشر عاماً مسافراً من القسطنطينية إلى كانتون بطريق البحر وعائداً منها بالطريق البرى عبر شانسى والتبت وكان أول أوربى يصف لهاسا العاصمة المقدسة للبوذيين .

وكان الغرب قد بدأ يتعرف إلى الشرق ، ولكن الحوافز التى حملت الأوربيين إلى الشرق الأقصى لم يكن لها ما يناظرها فى الجانب الآخر ، فلم يكن الصينيون ولا الهنود جوابى بحار ، ويبدو أنهم لم يجدوا فى جاذبية الغرب ما يكفى لدفعهم إلى المخاطرة .

وكان الإسلام ينتشر بسرعة فى أواسط آسيا فلم يعد هناك مجال للمبشرين ، وكان الذين خلفوا الخان الأعظم أقل منه تنوراً وسماحة فلم يرحبوا بالأجانب ، وعندما انهارت إمبراطورية المغول الضخمة ، انتشرت الأفكار المعادية للاستعمار التجارى الغربى وأصبحت طرق التجارة غير مأمونة أمام التجار الأوربيين ، ووقف الأتراك يسدون الطريق ، ولكن الأوربيين من أهل البحار كان لا يزال يغريهم سحر الشرق وغناه ، فان لم يكن فى استطاعتهم أن يذهبوا إليه براً فان البحر أمامهم مفتوح وهكذا بدأ عصر الكشوف الجغرافية الكبرى الذى كان من أهم آثاره كشف الأمريكتين ، ولقد كان لدى كولمبس ترجمة لاتينية لكتاب ماركو بولو كتبها بابينو Papino ويوجد على هوامش كثير من صفحات النسخة تعليقات بخط كولمبس نفسه تشهد بأن مكتشف العالم الجديد قد تأثر برحالتنا البندقى الكبير .



فى التربية الجمالية للإنسان لفردريش شيلر

بقلم
الأستاذ أحمد حمدى محمود

من البدء ، ينبغى التنويه بأن المقال سيتركز على كتاب فلسفى من كتب شيلر . هذا يعنى أننا لن نتناول إلا فى صورة عرضية عابرة جوانبه الأدبية المتعددة ، التى تمثلت فى شاعريته الفذة ، باعتباره من أعظم ممثلى الأدب الألمانى الحديث ، كما تمثلت فى دوره الكبير فى التمهيد للحركة الرومانتكية بألمانيا . ولهذا فقد يكون من المستصوب فى حالة شيلر ، وأمثاله من أصحاب المواهب المتعددة ، ألا يقتصر على مقال واحد فى التعريف بتراثهم الإنسانى .

وحياة شيلر تتميز مثل مواهبه بخصبها وعمقها ووفرة متناقضاتها . إذ كان طبيباً وضابطاً وشاعراً ومؤرخاً وصحفياً ومديراً لمسرح وفيلسوفاً ، كما أنه ذاق مرارة الفقر والحرمان ، وعانى الأمرين من طغيان دوق إقطاعى من أقسى الطغاة من الذين عرفتهم ألمانيا قبل وحدتها . وإلى جانب هذا ، فإنه قد حظى بتقدير بلاده ومفكريها بوصفه مؤلفاً لمجموعة هامة من المسرحيات ، قد كان لها أثر عظيم على الفكر العالمى ، لا يقل عن أثر سوفوكليس أو شكسبير .

سيرته وفلسفته

ولد يوهان كريستوف فردريش شيلر فى قرية مارباخ من أعمال دوقية ڤيرتمبرج فى ألمانيا ، فى ١٠ أو ١١ نوفمبر سنة ١٧٥٩ . والأرجح أنه ولد فى اليوم العاشر . وهو ينتمى إلى أسرة صوابية عريقة . إذ كان جده من كبار الخبازين الأثرياء . وربما انتمت أسرته إلى يبرج Jörg شيلر ، الذى اشتهر بأنه من أساطين الغناء (مايستر زينجر) فى القرن الخامس عشر . وعندما ولد شيلر كان أبوه فى السادسة والثلاثين من عمره . وكان يعمل جراحاً فى ألاى فرسان بافارى . وظل طول حياته مخلصاً لدوق ڤيرتمبرج وجيشه . أما أمه فتدعى دوروثيا كودفايس ، وقد تزوجت والد شيلر ، وهى فى السابعة عشر من عمرها ، وأنجبت منه ولداً واحداً ، هو فردريش ، وجملة بنات ، مات بعضهن فى طفولتهن . واشتهرت بتقواها وتدينها ، وقدرتها على تنشئة أطفالها ، وولعها بالشعر .

ويقال إن شيلر كان يحب الوحدة منذ طفولته ، ولهذا كره القيود المدرسية ، وأحب الانطلاق فى الجبال

والغابات . وكثيراً ما سأل أمه فى طفولتهل عدة أسئلة تد على حيرة ميتافيزيقية ولهفة إلى معرفة سر الوجود .

وقبل بلوغه العاشرة من عمره ، نقل أبوه إلى ألاى مرابط بمدينة لودفيجسبورج ، حيث كان يقيم الدوق كارل أويجن — دوق فيرتمبرج — الذى اشتهر بغطرسته ومحاولاته التشبه بالملك لويس الرابع عشر ، إذ أقام قصراً منيفاً ومسرحاً ، كانت تعمل به فرق غناء وتمثيل ورقص إيطالية وفرنسية .

واتجهت نية أبويه منذ طفولته إلى إلحاقه بخدمة الكنيسة ، ولهذا التحق بإحدى مدارس اللغة اللاتينية فى لودفيجسبورج ، تمهيداً لإرساله إلى إحدى كليات اللاهوت . وهناك أظهر نبوغاً وميلا إلى تذوق الشعر اللاتينى . وبعد انتهـاء دراسته بالمدرسة اللاتينية ، لم يستطع متابعة الدراسة وفقاً للمنهاج الذى رسمه أبواه ، لأن دوق فيرتمبرج اختاره للإلتحاق بمدرسة حربية أنشأها فى دوقيته ، فخضع أبوه صاغراً لرغبة الدوق ، وكتب الإقرار المألوف فى مثل هذه الأحوال ، بعدم ترك ابنه خدمة الدوق طول حياته .

وكان شيلر فى الثالثة عشرة من عمره ، عندما أصبح طالباً فى المدرسة الحربية . وظل بها ثمانى سنوات . وفى هذه المدرسة ، ينقسم الطلبة إلى طائفتين : طائفة متميزة وتدعى chevalier ، وأخرى عادية وتسمى élèves . و (الشفاليه) مميزون فى طريقة أكلهم ونومهم . إذ كانوا ينامون على أسرة خاصـة ، ويأكلون على مائدة على شكل حدوة الفرس ، ويباح للمتفوقين منهم تقبيل يد الدوق . أما (الإليف) ، ومن بينهم شيلر ، فعليهم أن يقنعوا بمنزلتهم الوضيعة ، وفى المناسبات السعيدة ، يباح لهم تقبيل ذيل معطف الدوق ، بدلا من يده !

وتعلم شيلر فى المدرسة الحربية اللغات : اليونانية، واللاتينية والفرنسية ، والرياضيات والجغرافيا والتاريخ. ودرس القانون ، ولكنه لم يبد شغفاً به . ونقلت المدرسة الحربية بعد ذلك إلى شتوتجارت ، وأنشىء بها قسم خاص بالدراسات الطبية . وطلب شيلر الإلتحاق بهذا القسم بسبب كراهيته للقانون . وتضمن منهج دراسته دروساً فى علم النفس ، والأخلاق ، وعلم الجمال . وكثيراً ما كان الأستاذ آبل Abel ، أستاذ علم النفس يستشهد أثناء محاضراته بأمثلة من الأدب ، ولعل شيلر قد رضى بالبقاء فى هذه المدرسة ، من أجل تمتعه باللحظات القليلة التى كان يستمع فيها إلى مثل هذه الأمثلة الأدبية الضئيلة .

وكان يقرأ الأدب خلسة ، وأعجب بكتاب كلو بشتوك عن المسيح . وقرأ فقرة من ترجمة الشاعر الألمانى فيلاند ، لعطيل ، وهو فى السابعة عشرة من عمره . وتضايق بسبب إقحام شكسبير بعض الأحداث الهزلية ، فى أكثر مواقف المأساة جدية . وأعجب كثيراً بروسو . وألف أول دراما فى هذه الفترة ، وأسماها « طالب ناسو » ، وأحداثها منقولة عن الواقع ، إذ هى تدور حول مأساة زميل لشيلر ، انتحر أثناء الدراسة . وألف كذلك مأساة أخرى عن « حياة كوزيمو دى مديشى » ،ولم يعن بهاتين الروايتين إطلاقاً فيما بعد .

وكان موضوع البحث فى الإمتحان النهائى هو : « الفلسفة والفسيولوجيا » . ولم يرض الممتحنون عنه ، واضطر للبقاء سنة أخرى ، أمضاها فى أسوأ حال . وفى امتحان التخرج ، تقدم ببحثين أحدهما باللاتينية ، والآخر بالألمانية عن « الصلة بين طبيعة الإنسان الحيوانية ، وطبيعته الروحية » . وأقر الممتحنون نشر هذا البحث ، وتخرج من المدرسة الحربية فى ١٤ ديسمبر سنة ١٧٨٠ .

وعين طبيباً لألاى مدفعية مرابط بشتوتجارت ، وكان يحمـل لقباً متواضعاً هو « فيلد شيرر » Feldscherer . ولم يكن من حقه حمل سيف مثل

باقى الضباط . وكره عمله، ولم يتصف بالمهارة فى أدائه . ولهذا كثيراً ما احتدمت الخلافات بينه وبين رؤسائه . وأقبل فى نهم على القراءة فى الأدب ، بعد أن كانت محرمة عليه طوال مدة دراسته ، كما قام بكتابة أول مسرحية مشهورة له ، وهى «اللصوص» Die Räuber وعرضت على الناشرين ، وحدد شيلر خمسين جولدين (ما يوازى أربع جنيهات مصرية) ثمناً لها . ولكن الناشرين لم يرضوا عن ذلك . وقام بالوساطة بينه وبين الناشرين صديقه « بترسن » . ووعده شيلر بزجاجتين من النبيذ البورغونى ، لو نجح فى مسعاه ، غير أنه أخفق . وعندما تكررت المحاولة ، نجح أصدقاء آخرون فى إقناع الناشرين ، ونشر العمل فى فرانكفورت دون ذكر اسم المؤلف ، ثم مثلت المسرحية بعد ذلك فى مانهايم ، وصادفت نجاحاً باهراً ، وشجعه ذلك على الاستمرار فى كتابة المسرحيات .

وغضب دوق فيرتمبرج من اشتغاله بالكتابة المسرحية ، ومن مغادرته مقر عمله إلى مانهايم ، بغير معرفته . ولهذا أمر بحجزه فى المعسكر مدة أربعة عشر يوماً ، كما أصدر كذلك أمراً بمنعه من الاشتغال بالكتابة . وصمم شيلر على عدم الإذعان للدوق ، الذى اشتهر بالقسوة والغطرسة . وهرب من شتوتجارت إلى مانهايم . وحاول الدوق تعقبه ، وطالب المسئولين فى مانهايم بتسليمه . ومنذ ذلك الوقت ، بدأت متاعب شيلر ، أو بدأت حياته الحقة بمعنى أصح . فقد تعرض للجوع والحرمان والتشرد ، بعد أن فقد وظيفته الصغيرة ، وبعد أن اضطر إلى الافتراق عن والديه . وازدادت أحواله سوءاً بسبب ترفعه وإبائه ، ونفوره من كل فعل يحط من كرامته ، أو يدل على تراجعه عن مصيره الذى اختاره لنفسه .

وعرف فى هذه الحقبة نساء من مختلف الأعمار والطبائع ، كما عرف أنواعاً شتى من الحب ؛ فقد أحب « فراو فيشر » حباً افلاطونياً ، وكانت فى الثلاثين من عمرها . ثم تعلق بعد ذلك بشارلوت التى لم تتجاوز السادسة عشرة من عمرها ، وحاول أن يتزوجها ، ولكن شارلوت لم تدرك تماماً مدى افتتانه بها . وكان من الطبيعى أن يتجه بعد ذلك إلى نوع آخر من النساء ، فعرف « اللعوب » مرجريت ، ابنة ناشر كتبه ، كما عرف بعدها مدام « شارلوت فون كالب » وهى مطلقة ضابط فرنسى ، ومن النساء الشهيرات فى تاريخ الفكر الألمانى ، فقد عرفها كذلك « جان بول ريشتر » ، و « فيشته » ، و « هردر » . وكره بعد ذلك هذا الطراز من النساء ، وعاد إلى العذارى مرة أخرى ، وافتتن بهنريت فون أرنيم ، وكانت فى التاسعة عشرة من عمرها . وتبادلا الحب ، ولكن عائلتها رفضت أن تعرضها للتهلكة ، بالزواج من شاعر مغمور . وانتهى به المطاف إلى الزواج من « لوته » ، بعد دراسة عملية وافية للنساء ، تهم بغير جدال أولئك الذين يتتبعون الصلة بين حياته الأدبية ، ومغامراته النسائية .

* * *

وعكف شيلر بعد نجاح مسرحيته الأولى : « اللصوص » على التأليف المسرحى ، ولاقت بعض مسرحياته ، مثل « الدسيسة والحب » Kabale und Liebe نجاحاً مماثلا لنجاحـــه الأول . كما أخفق فى أحيان أخرى ، بسبب عدم صلاحية رواياته للتمثيل ، وتعـــرف بدالبرج Dalberg ، وهو مدير لأحـــد المسارح ، وساعده فى عمله ، لقاء أجر ثابت هو (٣٠٠ جولدن سنوياً) ، إلا أن خلافاً نشب بينهما ،

فقد ظن دالبرج أن قريحة شيلر أجدبت ، ولهذا اضطر شيلر إلى التوقف عن كتابة المسرحيات ، واتجه إلى إصدار مجلة اسمها Rhemish Thalia لم يقدر لها النجاح المرجو .

وازداد اضطراب شيلر ، وكثرت تنقلاته بين المدن الألمانية الكثيرة بحثاً عن أى عمل يتلاءم مع مواهبه الأدبية . ولم يشعر بأى اطمئنان إلا بعد أن قابل كيرنر Körner ، الذى كان يعمل مستشاراً للبلاط فى درسدن ، ومن المولعين بالفلسفة والموسيقى والأدب والتاريخ ، ومن أفضل الملمين بفلسفة كانط بوجه خاص . وتأثر شيلر بثقافته تأثراً ملحوظاً ، وظهرت آثار ذلك فى كتابه رسائل فلسفية Philosophische Briefe وفى إقدامه على إتمام روايته المشهورة : دون كارلوس .

ولن يهمنا بعد ذلك من حياة شيلر إلا الفترة التى أمضاها فى كل من فيمار وبينا . فقد كانت فيمار كعبة الفكر والأدب فى تلك الأيام . ومن الواجب إرجاع الفضل فى ذلك إلى دوق فيمار ، وثقافته الرفيعة ، وتشجيعه للأدباء والمفكرين .

ووصل شيلر إلى فيمار فى يوليو سنة ١٧٨٧ ، وعرفته فراو فون كالب — التى نوهنا بصلتها به — بالمجتمع الأدبى هناك . فتعرف بهردر وفيلاند ، وكان يشرف على تحرير مجلة « ميركورى » Mercury ثم قابل بعد ذلك « جوته » بعد عودته من إيطاليا ، وكان لقاؤهما الأول فاترا ، بعد أن تغيرت نظرة جوته إلى الفن والأدب ، بسبب تأثره بالفن الكلاسيكى فى إيطاليا غير أنه سرعان ما زال هذا الأثر ، وتوطدت الصلة بينهما إلى أبعد حد ، وظهر هذا بجلاء بعد سنة ١٧٩٥ ، بعد أن تعددت اللقاءات بينهما ، وبعد أن أدرك جوته تعدد جوانب شيلر ، وأنه ليس مجرد مؤلف لمسرحية ناجحة مثل « اللصوص » .

وساعده أصدقاؤه على الحصول على وظيفة ثابتة ، مدرساً للتاريخ فى جامعة يينا . وتزوج شيلر سنة ١٧٩٠ بمجرد اطمئنانه إلى دخل ثابت . وقوبل فى يينا بحفاوة بالغة بوصفه مؤلف « اللصوص » و « دون كارلوس » وهناك قابل أصدقاء عديدين من المشتغلين بالفلسفة والفكر من أمثال همبولت ، وفيشته الذى كان قد عين أستاذاً للميتافيزيقا خلفاً للفيلسوف راينهولت . كما كانت « يينا » من أهم معاقل الرومانتكية فى مهدها . ففيها عقدت أهم ندوات الرومانتكيين الألمان الأولى ، وكثيراً ما نشب الخلاف بين الشعراء : من فرط حماسهم فى تحديد اتجاهات النزعة الرومانتكية الحديثة ، وبيان اختلافها عن المذهب الكلاسيكى ، وحدثتنا مراجع تاريخ الأدب عن استفحال الخلاف بين شيلر وشليجل فى هذا المضمار .

° ° °

واختار شيلر موضوع التاريخ القديم من العصور البدائية إلى عصر الإسكندر الأكبر ، موضوعاً لمحاضراته الخاصة بالسنة الأولى . واتجه فى هذه الحقبة إلى تعمق التاريخ . وأعجب بعض المفكرين ، مثل « كيرنر » بكتاباته التاريخية ، إلا أن البعض الآخر ، قد أرجع شهرة هذه المؤلفات إلى قلة المشتغلين بالكتابة التاريخية فى ألمانيا خلال القرن الثامن عشر ، كما أرجعها كذلك إلى شهرة شيلر شاعراً ومؤلفاً مسرحياً . ولم يكتشف شيلر فى كتاباته أية وقائع تاريخية جديدة ، كما أنه لم يتميز بآراء خاصة لم تعرف من قبل . إلا أن كتاباته قد إتسمت بأمانتها ، واعتمادها على المراجع الموثوق بها . وكان أفضلها ما كتب عن ثورة الأراضى الواطئة

Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanistchen Regierung.

وأهدى ملك السويد « شيلر » خاتماً ماسياً لأنه أنصف السويد عند كلامه عنها فى كتابه « تاريخ حرب الثلاثين عاماً »
Geschichte des Dreissigyahrigen Krieges

وأياً كان الرأى الآن فى قيمة أبحاث شيلر فى التاريخ، فلا جدال فى أنها قد أفادته فى مسرحياته التاريخية بعد ذلك . وفى محاضراته الثانية فى جامعة يينا ، اختار موضوع الإستاطيقا بدلا من التاريخ ، وازداد الإقبال على محاضراته . فكان الطالب يدفع مبلغ لويس دور (ما يوازى الجنيه) عن المحاضرات التى يستمع إليها .

* * *

وتوطدت الصلة بينه وبين جوته فى فترة إقامته فى يينا ، وخاصة بعد سنة ١٧٩٤ . وكثيراً ما أمضى جوته أياماً طويلة معه عند زيارته إلى يينا ، وكثيراً ما تبادلا الرأى فى مختلف الموضوعات . واعترف جوته بأن شيلر هو صاحب الفضل فى إعادته إلى كتابة الشعر بعد انقطاعه عنه ، واتجاهه إلى العلم ، وأنه أعاده إلى الشباب ثانية . واشتركا سوياً فى كتابة « إبيجرامات » تميزت بشدة سخريتها . وفى هذه الفترة وهن اهتمام شيلر بالفلسفة والميتافيزيقا ، وازدادت عنايته بالشعر . وقد يعزى هذا التغير إلى أثر جوته ، لأنه كان يرى الشعر فى منزلة أسمى من الفلسفة . ففيه على حد قوله كل شىء يبدو فى صورة حقيقية حية بهيجة متوافقة ، بعكس الفلسفة التى تظهر الأشياء جامدة مجردة مصطنعة. وفى الشعر ، تبدو الحياة فى صورة متآلفة ، أما الفلسفة فأنها تظهرها مليئة بالنقائض والمتنافرات . وعلى هذا يصح فى نظر جوته اعتبار الشاعر وحده هو الإنسان بمعنى الكلمة . وبدا التعاون بينهما فى صورة أخرى ، إذ كان جوته مديراً لمسرح ڤيمار ، وساعده شيلر فى إدارة هذا المسرح ، واشترك الإثنان فى تنقيح أغلب روايات شيلر ، مثل فالنشتين ووليم تل . وبفضل هذا التعاون ظهرت هذه المسرحيات فى أفضل صورة مستطاعة .

فلا عجب بعد أن توثقت الصلة بين الإثنين إلى هذا الحد ، أن يقرر شيلر الإنتقال إلى ڤيمار ، حتى يصبح قريباً من صديقه ومن مسرح ڤيمار . ولا شك أن سخاء دوق ڤيمار كان من أهم دوافع هذا القرار . إذ كان شيلر مرهقاً بسبب أعبائه المالية الكثيرة ، فلم يزد راتبه برغم ترقيته إلى الأستاذية إلى أكثر من ٢٠٠ تالر (ما يوازى ٤٠ جنيهاً مصرياً) فى السنة . ويضاف إلى ذلك كثرة نفقات مجلة "Horen" التى كان ينفق عليها . وازداد نشاط شيلر فى ڤيمار برغم ضعف صحته وتحمله آلام المرض فى صمت . وحاول بالإشتراك مع جوته رفع مستوى التمثيل والإخراج المسرحى . وترجمت فى هذه الفترة أهم روائع الأدب الأجنبية التى لم تكن معروفة فى ألمانيا حتى ذلك الوقت . وأشرف الإثنان على إخراجها وتمثيلها فى مسرح ڤيمار . وتفرغ شيلر للشعر وللكتابة المسرحية ، وانقطع عن كتابة المقالات الفلسفية ، وعن تأليف الكتب التاريخية . وكتب مسرحيات عن عذراء أورليان ، وعروس مسينا Die Braut von Messina وعن مارى ستيوارت ووليم تل . وازداد تقدير مواطنيه له ، وأنعم الدوق عليه بلقب « هوفاهيج » Hoffähig ، وهو لقب يبيح له حق الظهور فى البلاط . وكانت زوجته تتمتع بهذا الحق من قبل ، وحرمت منه بسبب زواجها من شخص ليس لديه هذا اللقب . وابتهج شيلر لتقدير الدوق من أجل أولاده الثلاثة و « لولو » وهو اسم تدليل زوجته . وترك شيلر عملين فنيين ناقصين هما

ڤاربيــك Warbeck ، وديمتريوس Demetrius ومات فى ٩ مايو سنة ١٨٠٥ ، فى الخامسة والأربعين من عمره .

• • •

هذه خلاصة مركزة لحياة شيلر القصيرة والعميقة ، ولا يختلف المؤرخون كثيراً فى إشادتهم بدوره وبدور جوته فى خلق أدب ألمانى عالمى . فلم تعرف أكثر المحاولات الأدبية السابقة لها خارج ألمانيا إلا فيما ندر . ولا يختلف المؤرخون كذلك فى الثناء على شيلر ، وتشامخه واعتزازه بذاته ، وعدم استسلامه لليأس أو القنوط ، لأنه لم يكن متشائماً ، إذ اعتقد فى وجود قوة فى الإنسان تساعده على التسامى والتحليق بعيداً عن أوصاب الحياة .

• • •

بقى بعد ذلك الكلام عن فلسفة شيلر ، وفلسفته الجمالية بوجه خاص . وقد أدرك شيلر نفسه مدى اختلافه عن الفلاسفة الذين تقتصر مهمتهم على التأمل البحت . ولهذا قال فى رسالة إلى فيشته : « إننى لا أود توضيح أفكارى إلى الآخرين فحسب ، بل أود أن أقدم لهم روحى بأسرها ، كما أحاول التأثير فى أحاسيسهم بالإضافة إلى عقولهم » . وأدرك أحياناً صعوبات الجمع بين خصائص الشاعر ، وخصائص الفيلسوف ، وقال : « فى الوقت الذى يطرح فيه الفيلسوف خياله جانباً ، وفى الوقت الذى لا يعنى فيه الشاعر بالتجريد ، فإننى أرى نفسى مرغماً ، عندما أعمل شاعراً وفيلسوفاً فى نفس الوقت على الاحتفاظ بالقدرتين (الخيال والتجريد) . ولن أستطيع المحافظة على تجانس القدرتين ، إلا اعتماداً على جهد فكرى باطنى مستمر » . وفى أحيان أخرى أظهر تشككاً فى فلسفته الفريدة بعد امتزاجها بروح شاعرية ، مما أدى إلى انكار البعض انتماءها إلى الفلسفة أو الشعر معاً . ولهذا أرسل إلى جوته يقول : « إن عقلى يعمل وفقاً لطريقة رمزية ، فأنا أرفرف مثل الطيور الهجينة . وأحار بين التصور والتأمل ، وبين المنطق والشعور ، والاعتماد على الفهم والقريحة الخلاقة . هذه الحالة هى التى جعلت أفكارى وأشعارى ، وخاصة فى مستهل حياتى ، تبدو فى صورة حمقاء بعض الشىء . فقد كان جانبى الشعرى يطغى ، عندما كان الواجب أن أتفلسف ، كما أن روحى الفلسفية كانت تتحكم ، عندما أود قول الشعر . وحتى الآن ، كثيراً ما يتدخل الخيال فى تفكيرى المجرد ، كما يقتحم الفهم — فى برود — أشعارى » .

ولكننا فى الحقيقة ، وبعد قراءة بعض كتابات شيلر الفلسفية ، قد نرى أنه ظلم نفسه كثيراً بهذا التحليل . فلا يصح إنكار أهمية أكثر أفكاره الفلسفية ، فى علم الجمال بوجه خاص ، وقد أشاد بذلك كثيرون ، فى مقدمتهم هيجل وشلنج ، وإن كان بعض الأدباء ، وأذكر منهم ستيفان تسفايج ، لم يرضوا عن تجربة الجمع بين الشعر والفلسفة . فقال تسفايج فى كتابه عن « هيلدرلين » بأن شيلر بالذات ، قد كان من أهم أمثلة مخافة إضاعة الشاعر وقته فى التفلسف ، وكأن قول الشعر وحده لا يكفى ، وصب تسفايج لعناته على كانط وكتابه نقد الحكم ، لأنه كان سبباً فى اتجاه أكثر الشعراء الرومانتكيين من أمثال : جان بول ريشتر ، وشليجل ونوفاليس إلى ترك الشعر الحق ، ومحاولة كتابة مؤلفات فلسفية ضحلة .

هذا يدلنا على أن تجربة الجمع بين الشعر والفلسفة لا تلقى تأييداً على الدوام . ولكن الرسائل التى ننوى عرضها فى هذا المقال قد استطاعت إثبات أهميتها الفلسفية .

إذ ندر ظهور مؤلف فى علم الإستاطيقا ، لم يعن بعرضها ، والتنويه بقيمتها . ولا بد من إرجاع ذلك إلى معرفة شيلر العميقة بفلسفة معاصريه . فقد قرأ فلسفات بعضهم مثل كانط ، وقابل البعض الآخر مراراً فى « يينا » من أمثال راينهولت ، وفيشته، وهمبولت ، وإلى جانب هذا ، فقد عرف الفلاسفة اليونانيين ، وقرأ أكثر مؤلفاتهم باللغة اليونانية نفسها . وهذا يعنى أنه لم يكن مجرد مردد لفلسفة كانط ، كما يقال أحياناً فى معرض الاستخفاف بفلسفته . ففى فلسفة الجمال بوجه خاص ، استطاع تعمق عدة موضوعات لم يطرقها كانط ، وخاصة فى رسائله : « عن الشعر فى صورته الفطرية ، وفى صورته العاطفية » . ففيه مقارنة فلسفية بين اتجاه اليونانيين الطبيعى ، والاتجاه الحديث المثالى . ولم يضف من أعقبوه من فلاسفة تاريخ الفن ، من أمثال شليجل وشلنج وهيجل شيئاً ذا قيمة إلى فكرته ، غير تسمية الاتجاه الأول بالكلاسيكى ، والاتجاه الآخر بالرومانتيكى .

ونحن إلى الآن ما زلنا نستطيع أن نقرأ فى شغف تراثه الفلسفى وعلى الأخص :

الرسائل الفلسفية Philosophische Briefe ومقاله عن الصلاح والغفران Über die Anmuth und Würde ورسائله فى الشعر فى صورته الفطرية ، وفى صورته العاطفية

Über die Naive und Sentimentalische Dichtung.

وإلى جانب كل هذا الرسائل الفلسفية ، التى سنعنى بتقديمها فى هذا المقال وعنوانها « فى التربية الجمالية للإنسان »

Über die asthetische Erziehung des Menschen.

الرسائل

ولها قصة طريفة ينبغى ذكرها ، قبل البدء فى تلخيصها إذ هى تدل على مدى ترفع شيلر ، وعدم تقبله أية هبة أو منحة بغير مقابل . فيقال إن الكاتب الدنماركى ينس باجيسن Jens Baggesen قد أعجب به أيما إعجاب . فلما عاد إلى وطنه تحدث عنه ملياً إلى أمير أوجستنبرج Augstenberg ، وإلى وزيره الكونت فون شيملمان Schimmelmann . وسرعان ما تأثر الأمير والوزير بهذا الثناء . فلما عرف الأمير بعد ذلك بحالة الضنك التى يحياها شيلر (١٧٩١) وبتوجعه من آلام المرض ، رأى إرسال منحة تقدر بثلاثة آلاف تالر إلى شيلر ، على أن يدفع ألف تالر إليه سنوياً .

وقد قبل شيلر هذه المنحة ، ولكنه رأى أن يهدى الأمير مجموعة من الرسائل الفلسفية اعترافاً بفضله ومآثره ، وكما تلقى المنحة على ثلاث دفعات ، فإنه قد نظم رسائله فى ثلاث مجموعات أيضاً ، كتبها فى سنتى ١٧٩٣ ، ١٧٩٤ . وتتألف المجموعة الأولى من تسع رسائل ، وتدور حول فكرة تحويل الدولة من صورتها الخاضعة للطبيعة إلى صورة مثالية ، مع بيان العوائق التى تحول دون إنجاز ذلك . أما المجموعة الثانية ، فتتألف من سبع رسائل ، تتضمن تحليلا لمعنى الجمال . ثم تجىء آخر مجموعة ، وهى مؤلفة من إحدى عشرة رسالة ، موضوعها : مهمة الفن . ولكننا فى هذا العرض الموجز لن نلتفت إلى هذه الأقسام الثلاثة .

• • •

وترتكن نظرية شيلر على افتراض أن الإنسان يتبع عالمين ، وأنه مرغم على اتباع طريقين متعارضين فى

نفس الوقت ، كما أنه مطالب بتلبية مطالب كلا الطرفين ، إلى جانب ضرورة التوفيق بين ما يظهر من تعارض بينهما . وتتحقق هذه الغاية بوساطة العنصر الجمالى (الإستاطيقى) الذى يوحد بين المادة والشكل ، وبين ما هو حسى ، وما هو عقلى . ولن يصبح الإنسان حراً ، إلا بعد تحقيق هذا التوافق . فلا يصح اعتباره حراً ، ما دام يتبع أى حافز من هذين الحافزين .

• • •

ولم ير شيلر الجمال وسيلة لتحقيق التوافق النفسى فى الإنسان فحسب ، إذ هو قد رآه كذلك الوسيلة الوحيدة لتخليص المجتمع من شروره . فقد شكا فى رسالته الثانية من أحداث عصره ، وخضوعها المطلق للضرورة ونجاحها فى إخضاع كل ما هو إنسانى وروحى لمشيئتها . فقد أصبحت المنفعة صنم العصر الأكبر ، ومن واجب الجميع الانحناء لهذا الصنم ، وإعلان ولائهم له . وفى مثل هذه الحالة ، لم تعد لقيمة الفن الروحية أى اعتبار . ولقد نجحت الأبحاث الفلسفية المجردة من كل روح فى القضاء على الخيال الإنسانى ، وترتب على ذلك انكماش رقعة الفن ، فى نفس الوقت الذى ازدادت فيه سيطرة العلم وهيمنته . ورأى شيلر أن مساوئ عصره السياسية لن تحل إلا بوساطة العناية بالجمال ، لأن الاهتمام بالجمال وحده هو الذى سيجىء بالحرية .

ويوضح شيلر رأيه هذا ، الذى قد يبدو غريباً لأول وهلة بقوله: إن الطبيعة هى التى تسير الإنسان ، إذا رأته عاجزاً عن استخدام حريته وروحه ، ولكن الإنسان قد لا يرضى عن الاستسلام للطبيعة ، ويحاول بعقله اكتشاف أمرها ، ويترتب على ذلك نجاحه فى إبداع شىء من اختياره عوضاً عن المعطيات الطبيعية . وبذا يستيقظ الإنسان من سباته المترتب على خضوعه للحس ، ويعرف نفسه وروحه . وينتهى شعوره السلبى تجاه الدولة ، وتجاه ما ظنه قوانينها الطبيعية ، والضرورات التى فرضتها عليه . وأول ما يذكره بهذه الحرية هو الفن .

على أن الخلاص من هيمنة الدولة وسيطرتها ليس مسألة هينة ، كما يبدو من الكلمات السابق ذكرها . إذ أن هيمنة الدولة والطبيعة قد ارتبطت بسيطرة العلوم الخاضعة للضرورة ، وما فيها من ابتعاد عن كل ما هو روحى ، وتمزيق لما له وحدة أصلية . وتزيد الأمور تعقيداً بفعل السيطرة الحكومية وجهازها المصطنع . ومن ثم أصبح التحرر من الضرورة أمراً شاقاً . فالدولة بمضى الزمن لم تعد بحاجة إلا إلى النزر اليسير من قدراتنا ، كما أنها قد أصبحت تشعر بعداء نحو كل من يحاول التحرر ، أو الإفلات من الدور المحدد الذى قررته له . والعلم كذلك فى أساليبه التحليلية ، وشدة التصاقه بالطبيعة والواقع ، قد أضعف من خصب الخيال وحريته ، كما غدا الحس سيد الموقف ، وأصبح المنهج التجريبى لا يحرص على شىء سوى التركيز على التجربة والتزام حدودها ، وتمخض ذلك عن قمع الخيال وخضوعه لنظام آلى رتيب ، وتوقفه عن الإنطلاق بحرية تساعده على تأكيد وجوده . وإذا كانت الأجسام فى حاجة إلى ممارسة تدريبات بدنية مختلفة ، تقوم فيها بتحريك أعضائها بحرية ، فلا جدال أن الملكات الإنسانية بالمثل فى حاجة هى الأخرى إلى تدريبات ، ويترتب على استخدام هذه المواهب بحرية ظهور الفن .

وشيلر هنا يعنى الفن بمعناه الروحى العميق ، إذ هو لا يعنى الفن الجزئى الخاضع لضرورات الطبيعة أو الذى أصابه داء العصر ، أو الذى أصبح مماثلا للعلم فى شدة خضوعه للقوانين والقواعد والأصول . ولكن كيف يستطيع الفنان أن يؤمن نفسه ضد مساوئ عصره التى تحيط به من كل ناحية وهل يقصد شيلر عدم الاعتراف بالواقع أو تجاوزه ؟

إن شيلر لم يلجأ إلى مثل هذا الحل . إذ رأى من واجب الفنان السعى نحو الجمع بين الممكن والضرورى، بحيث يتحقق امتزاج هذين العنصرين فى « المثال » . فهو يحث على الاعتراف بضرورات الحاضر ، دون الخضوع لها خضوعاً مطلقاً ، كما أنه يدعو إلى السعى نحو تحقيق الأشياء الحقة التى يحتاجها الآخرون ، وهذا شىء آخر غير الخضوع لنزواتهم العابرة .

فنحن لا نستطيع إنكار وجود مطلبين متعارضين عند الإنسان . المطلب الأول يدعو إلى ضرورة الخضوع للواقع والضرورات المادية ، أى أن يصبح الإنسان جزءاً من العالم أو الواقع . فاذا أراد الإنسان ألا يصبح جزءاً فى هذا العالم ، فعليه أن يبتدع شيئاً ، أى يصنع شكلا متمايزاً متوافقاً يفرضه على كثرة المادة المضطربة .

فهناك إذن حافزان فى الإنسان ، أحدهما حسى مرتبط بالجانب الطبيعى أو الحسى فى الإنسان ، ويرمى إلى تقييده بقيد الزمن وتحويله إلى كيان مادى ، وجعله يقنع بالوجود المتناهى ، وعدم البحث عن التسامى أو عن أى لامتناهى ينتمى إلى غير الحاضر . أما الحافز الثانى ، الذى أسماه شيلر : الحافز الصورى ، فينبع من طبيعة الإنسان العقلية وتعلقه بالمطلق ، وهو يسعى إلى تحريره ، وإلى المحافظة على كيانه وسط اضطراب الظواهر الطبيعية . وإذا هيمن هذا الحافز كان معنى ذلك هو اختفاء كل العوائق الطبيعية ، وتضخم الذات وعدم خضوعها للحس ، وتمكنها من القضاء على كل النقائض بواسطة الفكر المثالى . وإذا حدث ذلك ، شعرنا وكأننا لم نعد خاضعين لزمان ، وكأننا صوت كلى يعبر عن الروح والإنسانية كلها .

ولأول وهلة يبدو هذان الحافزان متعارضين . فكيف إذن نستعيد وحدة الطبيعة الإنسانية ؟ وأول حل يتبادر إلى الأذهان هو خضوع الحافز الحسى بغير قيد أو شرط للحافز العقلى . ولكن مثل هذه السيطرة، حتى لو تحققت ، فإنها لا تعد حلا موفقاً فى نظر شيلر ، لأنها ستترك الإنسان مشتتاً . ومن الواجب لذلك إبقاء الحدود الفاصلة بين الحافزين . فلا ينبغى أن يتدخل الحس فى أى شىء يخص العقل ، كما ينبغى ألا يقرر العقل شيئاً يخص الشعور . ومعنى ذلك هو إدراك الإختلاف الضرورى القائم بين الحافزين ، وعدم الخلط بينهما . ولن تتحقق هذه النتيجة إلا بفضل التعلم والثقافة . فبفضلهما تتم حماية الملكات الحسية من تأثير الحرية ، كما تتم كذلك حماية الشخصية الإنسانية من طغيان الحس . فلا ننسى أن العالم ممتد فى مكان وزمان ، ويتألف من أشياء دائمة التغير ، ومن ثم ينبغى أن تكون الملكات التى تربط الإنسان بالعالم قادرة على التميز ، وعلى الإحاطة بأكبر قدر من الجزئيات . غير أن هذه الملكات ينبغى أن ترتكز على جوهر راسخ يتصف بالاستقلال والحرية ، والقدرة على الوقوف فى وجه الطغيان الحسى ، إذا تجاوز حدوده .

من هذا يتضح ضرورة صقل الإنسان بحيث يحقق غايتين : الحصول على أكبر قدر من المادة المعطاة نتيجة للقاءاته المتعددة بالعالم . ثانياً : ضمان تقوية الجانب الإرادى ، وجعله مستقلا عن المعطيات الخارجية . فإذا تعاونت هاتان الغايتان ، أمكن للإنسان أن يسمو بوجوده إلى أعلى مرتبة . فبدلا من استسلامه للعالم الطبيعى ، فإنه سيجعل هذه الدنيا بما فيها من ظواهر متعددة كامنة فى نفسه ، كما أنه سيوفق بينها وبين وحدة عقله وروحه .

على أنه فى حالة الانحراف ، تتحقق نتيجتان عكسيتان . فقد تقوم الملكة السلبية التقبلية بدور الإرادة أو قد تملى الذات نفسها على المعطيات الخارجية ، بحيث تتخذ هذه المعطيات شكلا ذاتياً خالصاً . فإذا أصبح الحافز الحسى مهيمناً ، كان معنى هذا اختفاء الكيان الإنسانى ، ونهاية الشخصية الإنسانية . وإذا ساد الحافز

العقلى ، تحول كل شىء إلى شكل بغير مضمون ، أى أصبح مجرد أشكال مجردة خاوية . فالحافزان إذن فى حاجة إلى ما يقيدهما . ولا يعنى هذا الحد من قدرة الحافز الحسى ، أو إضعاف قدرته على الإدراك الحسى ، إذ ينبغى أن يظل الحس قوياً ، وأن يقوم بمهمته على خير وجه شريطة ألا يضعف من نشاط الحافز العقلى المماثل له فى ضرورته . ومشكلة التوفيق بين هذين الحافزين هى مشكلة العقل ، وحلها يعنى الوصول إلى الكمال ، لأنها غاية الإنسانية بأسرها . فعلى الإنسان كما ذكر شيلر ألا يسعى من أجل إدراك الأشكال العقلية (الروحية) على حساب واقعيته ، كما ينبغى ألا يسعى من أجل الواقع على حساب الشكل . وعليه بالأحرى أن يوازن بين الجانبين ، لأنه لن يصبح إنساناً حقيقياً ، إذا حقق رغبات أى حافز مع إنكار الحافز الآخر ، أو إذا حقق رغباتهما بالتبادل ، لأنه لو اكتفى بالجانب الحسى ، لظل وجوده المطلق نتيجة لهذا سراً مغلقاً فى نظره . ولو اكتفى بالجانب العقلى وحده فإنه سيعجز عن إدراك وجوده المشخص ، وكيف يتحقق فى الزمن . ولكن إذا استطاع أن يشعر بوجوده المادى ، وبوجوده الروحى معاً ، فإنه سيدرك إنسانيته إدراكاً كاملا .

وحدوث ذلك يؤدى إلى تنبه حافز جديد فى الإنسان ، سيبدو متعارضاً مع كلا الحافزين، ولهذا السبب ، فإنه سيبدو مختلفاً . وهذا الحافز أسماه شيلر حافز « اللعب » . ويشعر شيلر بأن هذه الكلمة ستبدو غير مستساغة ، ولذا يقول فى رسالته الخامسة عشرة : « لعلك قد شعرت بإغراء على الاعتراض ، وعلى الظن بأننا قد حططنا من قدر الجمال عندما جعلناه مجرد لعب . وربما ظننت أن الأشياء الجميلة قد انحطت إلى مرتبة الأشياء التافهة ،التى ارتبطت فى أذهاننا بكلمة « اللعب» . ألا يسىء هذا الاصطلاح إلى مكانة الجميل الذى ننظر إليه أساساً من أسس الحضارة ، إذا جعلناه مجرد (لعب) . وألا يتعارض ذلك مع الفكرة التجريبية عن اللعب ، التى لا يلزم أن تكون مرتبطة بالتذوق الجمالى .

ولا يرى شيلر أن استخدام الكلمة سيؤدى إلى أية إساءة فهم ، أو إلى الحط من قيمة الجمال ، شريطة ألا نتخيل عند اسماعنا إلى كلمة (لعب) الأشياء المادية أو الغايات المادية ، التى نربط بينها وبين اللعب . وليس هناك ما يدعو إلى الاعتراض على كلمة (لعب) ما دمنا عند اللعب نشعر باكتمال الشخصية الإنسانية وتوافقها . وفكرة اللعب قد جاءت من تأثر شيلر بكانط . فان كانط قد استخدمها كذلك عند كلامه عن الحكم الجمالى للدلالة على ما تقوم به الملكات الإنسانية بحرية وهى متوافقة .

ونستطيع تحديد دور حافز اللعب بالرجوع إلى الحافزين الحسى والصورى . فالحافز الحسى يختص بالجوانب المادية كافة ، أى بكل ما يظهر بطريقة مباشرة للحس ، أما الحافز الصورى، فيعنى بالخصائص الشكلية أو الصورية فى الأشياء وبكل صلاتها بملكاتنا العقلية . ومن ثم فإن موضوع حافز اللعب هو الجمع بين الشكل والحس ، أى تحقيق الشكل الحسى أو الجميل .

* * *

وبعد كل هذه المقدمات التى بين فيها شيلر ، كيف يتحقق الجميل بتوفيقه بين الحافزين الحسى والعقلى بوساطة ما دعاه : حافز اللعب ، تكلم عن الجميل ، فذكر أنه ليس خاصاً بالأشياء الحية فحسب ، لأن العمود الرخامى برغم افتقاره إلى الحياة ، يمكن أن

يظهر فى شكل حى ، بفضل كل من المهندس والنحات والمثال . كما أنه لا يلزم أن يكون الكائن الحى ، برغم أنه يحيا ، ذا شكل حى . لأننا إذا نظرنا إلى الكائن الحى ، ولم نر فيه شكلا متمايزاً ، فإنه لن يبدو فى نظرنا شيئاً حياً ، بل سيبدو مجرد مجموعة من التأثيرات . فالإنسان إذن ليس مجرد مادة مفرغة من أى روح ، كما أنه ليس محض روح فحسب ، ومن ثم فإن الجمال باعتباره يمثل الكمال الإنسانى ، لا يمكن أن يكون مجرد حياة أو مجرد شكل ، ففيه يلتقى الجانبان الروحى والمـــادى .

على أن تحقق هذا الجمال بالفعل، ليس مسألة هينة . فهو قد يظل مجرد فكرة فى أذهاننا ، ففى الواقع كثيراً ما يطغى حافز على الآخر ، كما أن التجربة لا تستطيع أن تزودنا بأكثر من جوانب مترددة بين هذين الحافزين . ولما كانت التجربة على هذه الحالة ، فإن تذوق الجمال يستطيع أن يؤدى إلى دور فعال فى إعادة التوازن بين الحافزين العقلى والحسى ، لأن الجمال يدفع الإنسان الغارق فى الحسيات إلى تأمل الشكل ، وإلى إدراك الفكر . كما أن الإنسان الذى لا يعترف بالجوانب الحسية سيشعر بقيمتها عندما يتأثر بالجمال .

ويستخلص شيلر من ذلك أن الجمال يقع فى موقف وسط بين المادة والشكل ، وبين الفاعلية والانفعالية . والجمال هو الذى يوصلنا إلى هذه المكانة المتوسطة . ولعل هذا التصور هو ما يشعر به الكثيرون عند تأملهم للجميل ، وإن كان أكثر الفلاسفة لا يقبلونه لشعورهم بالهوة السحيقة التى تفصل بين المادة والصورة ، وبين الحس والفكر ، مما يجعل التوفيق بينهما أمراً شاقاً .

ويعنى شيلر بالتغلب على هذه الصعوبة ، لأنها أساس نظريته كلها ، ويرى أن السر فى الاضطراب الذى ساد العالم الفلسفى يرجع إلى أن الفلاسفة قد بدأوا بحثهم بالفصل بين العنصرين : الروحى والحسى فى العمل الفنى . وعجزوا عن الشعور بكيف تتحقق الصلة بين هذين الجانبين فى الفن ، لأنهم اعتمدوا على التحليلات التى يقوم بها الفهم . ومن ثم لم يروا سوى جوانب متفرقة منه . وظل لهذا السبب الجانبان الروحى والمادى فى نظرهم منفصلين . وأكثر الناس لا يشعرون بوجود هذه الفجوة القائمة بين الحس والفكر ، أو بين الناحية المنفعلة والناحية الفعالة الإيجابية ، لأن أكثرهم يخضع لتأثير الحافز الحسى ، ولا يحاول تجاوزه . على أن تعدى المرحلة الحسية ، أى محاولة استبدال الناحية الفكرية الفعالة بالناحية الحسية المنفعلة ، لا يمكن أن يتم إلا بعد مرحلة انتقالية ، يظهر فيها كل من الحس والفكر فى صورة فعالة ، ويترتب على ذلك ظهورهما فى مظهر مختلف عن حالتهما الأصلية . هذه المرحلة المتوسطة لا يصح وصفها بأنها حسية أو عقلية ؛ ولهذا السبب أسماها شيلر مرحلة جمالية (إستاطيقية) . وبذا اقترب كثيراً من لايبنتز وڤولف وباومجارتن .

واختلاف هذه المرحلة الجمالية عن كل من المرحلتين الحسية والعقلية هو الذى دعا الناس إلى الاعتقاد بعدم أهمية الجمال ، وبأنه لا يؤدى إلى شىء من ناحية المعرفة . فهم لا يرون الجمال ذا أثر حقيقى فى حياتهم مثل الفهم أو الإرادة . لأنه لا يكشف عن أية حقائق ، كما أنه لا يساعد على القيام بأى عمل إرادى معين ،ومن هنا يكون التأمل الجمالى أمراً عديم الجدوى . وغاب عن هؤلاء الناس ، أن تأمل الجميل يحقق شيئاً هاماً . فهو يشعرنا بالحرية ، وبقدرتنا على الإفلات من قبضة الطبيعة ، ومن ثم فإن واجبنا أن نعتقد أننا بفضل تأمل الجميل ، نستطيع أن نشعر بجوانبنا الإنسانية ،

بحيث يصح القول بأن من لم يمر بهذه التجربة ، لن يستطيع إدراك ، ما هو الإنسان ؟ فالمرحلة الجمالية تمثل الإنسان أفضل تمثيل ، لأن الجوانب الإنسانية كافة ممثلة فيها . ومن يتأمل الجميل يدرك جوانبه الفعالة والمنفعلة معاً . والعمل الفنى الحق هو الذى يجعلنا نشعر بحرية أرواحنا وبقدراتنا ، وبمدى ما نستطيع أن نحققه : وبزوال أى نقائض بين عقل وحس ، أو حرية وضرورة .

على أن بلوغ هذه المرحلة الجمالية (الإستاطيقية) ليس أمراً سهلا أو هيناً . فكثيراً ما تعوق جوانبنا الطبيعية ، التى أصبح لها الغلبة فى أكثر الأحيان تجربة تذوقنا العمل الفنى . ولهذا السبب لا يتأثر الكثيرون إلا بنواحى الموسيقى الحسية . فهم لا يشعرون بأسمى خصائصها ، ومن ثم فأنهم لا يعرفون المشاعر الجمالية الحقة ، أى الشعور بالحرية ، وبالتحرر من كل تأثير طبيعى أو حسى .

والفنان مطالب بالتغلب على الجوانب المادية التى يصادفها فى مادته الوسيطة ، وبارغام مضمون عمله الفنى على الإنصياع للأشكال الروحية التى يفرضها عليها . فسرُّ العبقرية الفنية إذن ، هو القدرة على تحطيم كل مظهر مادى بوساطة الشكل الروحى .

ولكن شيلر بعد كل إشادته بدور الجمال ، لم ير تذوقه غاية الإنسان ، ومن ثم جعل مرحلة التذوق الجمالى تتوسط المرحلتين : الطبيعية والأخلاقية. فالإنسان فى المرحلة الطبيعية لا يخضع لغير الطبيعة وحدها . وفى المرحلة الجمالية يضعف الإنسان من تأثير الطبيعة عليه . أما فى أعلى المراحل ، التى أسماها شيلر بالمرحلة الأخلاقية ، فانه يسيطر على الطبيعة سيطرة كاملة . والإنسان قبل أن يسحره الجمال ، وقبل أن يهذب من طبيعته ، يسير فى حياته سيراً رتيباً مطرداً . الطبيعة تسيره ، ولا حول له ولا قوة ، والعالم فى نظره خاضع لقوة القضاء والقدر ، وتقدر قيمة الأشياء بمدى عونها له على البقاء ، وتبدو الأشياء فى نظره منعزلة بعضها عن بعض ، لأنه لايشعر بما بينها من روابط . ولا يشعر الإنسان فى المرحلة الطبيعية بأى تماثل بينه وبين الآخرين. على أننا لا نستطيع تصور إنسان فى صورة طبيعية خالصة ، إذ يمر أكثر الناس وحشية فى لحظات روحية وتأملية . ولكن ظهور مثل هذه اللحظات لا يعد كافياً لبلوغ الإنسان المرحلة الأخلاقية ، لأن هذه المرحلة لا تتحقق إلابعد شعوره بالحرية ، كما لا يدرك الإنسان جانبه الروحى إدراكاً صحيحاً إلا عندما يشعر بتوق إلى المطلق . وبالنظر إلى أنه لن يصادف هذا المطلق فى الأشياء الطبيعية والمتناهية فلذا فإنه سيلجأ إلى عالم الفكر بدلا من خضوعه للوقائع الطبيعية. على أن هذا التحرر لن يتم دفعة واحدة ، ومن ثم يظل الإنسان خاضعاً لتيارين متصارعين ، إلى أن ينجح فى تحويل الطبيعة موضوعاً لفكره ، بحيث يستطيع فرض قواعده وقوانينه عليها ، بالإضافة إلى النجاح فى تشكيلها وفقاً لإرادته ورغباته . فى هذه الحالة ، يكون الإنسان قد أدرك حريته ، وتجاوز مرحلة الخوف من الطبيعة .

على أنه من الواجب ألا يفهم أن مثل هذه الحرية سوف تكون مطلقة ، لأننا خضوعاً لطبيعتنا نتبع عالمين . ومن هنا جاءت المرحلة الجمالية (الإستاطيقية) التى نصادف فيها تلازم الحرية والضرورة ، والروح والمادة واللامتناهى والمتناهى . وبذا استطاع الفن أن يؤكد إمكان عدم تعارض الجانبين الروحى والطبيعى .

* * *

ويؤمن شيلر بقيمة التربية الجمالية . فهى وحدها التى تستطيع أن تخلق التوافق فى المجتمع . لأنها هى التى

أحدثت التوافق فى الفرد . فكل أنواع الإدراك الحسى أو العقلى تؤدى إلى تشتيت الإنسان ، لأنها اعتمدت على الجوانب الحسية فى كيانه ، أو على الجوانب المرتبطة بالفهم . وإدراك الجميل وحده هو الذى يجعله يرى الأشياء فى صورة كلية ، إذ يلزم أن تتوافق جوانبه المختلفة حتى يتم هذا التذوق . وكل السبل الأخرى — غير الجمالية — تؤدى إلى إنقسام المجتمع ، لأنها قد تكون مرتبطة بالمنفعة أو بشهوات حسية . أما المشاركة فى تذوق الفن ، فإنها وحدها التى توحد المجتمع . ففى هذه التجربة ، يشعر المجتمع بالرابطة بين أفراده ، لأن العمل الفنى قد عبر عن شىء يشترك فيه الجميع . فنحن نستمتع بمتعنا الحسية بوصفنا أفراداً فحسب ، إلا أن العنصر الإنسانى الكلى الكائن فينا لا يشارك فى مثل هذه المتع ، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نحول متعنا الحسية إلى أشياء كلية . والأمر بالمثل فيما يتعلق بجوانب الفكر أو جوانب المعرفة . أما فى حالة الجميل ، فالأمر مختلف ، لأننا نستمتع به بوصفنا أفراداً ، وبوصفنا ممثلين للإنسانية كلها . والشىء الحسى يسعد إنساناً بمفرده ، لأنه مرتبط بالملكية الفردية أو الإستحواذ . أما الجميل ، فهو قادر وحده على إسعاد العالم ، ومن ثم فإن كل كائن إنسانى ينسى حدوده عندما يقع فى سحر الجميل . وعندما يأسرنا عالم الجمال ، فإننا لا نرضى الخضوع لأى عالم آخر . وهذا العالم يقع بين عالمين ، هما : عالم العقل المطلق ، حيث تتلاشى كل ضرورة ، وحيث لا شىء ينتمى إلى المادة ، وعالم الطبيعة حيث يسود الحافز الطبيعى ، وحيث كل شىء يسوده الإرغام ، إذ لا وجود فيه لأى شكل من أشكال الروح .

• • •

يمكننا بعد هذا العرض أن نوجز نظرية شيلر فيما يلى :

هناك انفصال ملحوظ بين عالم الحرية وعالم الضرورة ، يلاحظ فى سلوك الفرد ، كما يلاحظ فى انحراف المجتمعات . ولن يستطيع الإنسان أن يشعر بالرابطة بينهما إلا بعد رجوع إلى مثل مشخص يؤكد إمكان قيام هذه الرابطة . والعمل الفنى ، بوصفه شكلا حياً ، يلتقى فيه الشكل بالمادة . وعالم الحرية بعالم الضرورة ، هو أعظم دليل يعيد ثقة الناس فى عدم انفصال هذين العالمين . فاذا إستطعنا تنبيه الناس إلى قيمة الفن ورسالته الميتافيزيقية العليا ، المختلفة عن تصوراتهم الحسية له ، أمكن بلوغهم مرحلة عقلية أخلاقية عليا . وهذا لا يعنى خضوع الفن لأى توجيه تربوى أو أخلاق ، كما يفهم أحياناً فى بعض النظريات فمن الواجب توفر الحرية فى الفن . فبغيرها لن يحقق رسالته فى صورة صحيحة .

• • •

والنظرية تتعرض إلى كثير من إساءة الفهم ، بسبب عدم تحديد مصطلحات محددة من ناحية ، وبسبب استخدام مصطلحات تحتمل تفسيرات وتأويلات متعددة . ومن بين هذه المصطلحات كلمة « اللعب » التى جعل لها معنى فلسفياً مثالياً مختلفاً عن معانيها المعتادة ، وعن المعانى التى شاعت بعد ذلك فى نظريات مادية ، مثل نظريات داروين وسبنسر . فما قصده شيلر ، عندما قال : « إن الإنسان يلعب ، عندما يصبح إنساناً بمعنى الكلمة ، ويصبح إنساناً بمعنى الكلمة عندما يلعب » ، هو بلوغ الإنسان عالماً مثالياً عن طريق اللعب . فقد اعتقد مثل « روسو » أن الأطفال يعيشون فى عالم مثالى . ولهذا لم يتردد فى تشبيه عالم الفن المثالى ، الذى

تتحقق فيه الحرية بلعب الأطفال . وفاته أن لعب الأطفال يفتقر إلى خاصية هامة من خصائص الفن ، قد اعترف بها شيلر نفسه ، وهي توافر الوعي والتأمل والحرية .

واعتراض آخر ، هو إعترافه بمهمة الفن الميتافيزيقية ، وهي ربط عالم الحرية بعالم الضرورة ، واعترافه بأن العمل الفني يمثل الشكل الحي ، وهي فكرة كانطية كانت عظيمة الأثر على الاتجاه الرومانتيكي في ألمانيا ، ومع هذا فأنه عندما جعل الفن نتيجة للتأمل ورؤيا الأشياء عن بعد ، قد فصل بينه وبين الإنسان بحيث أصبح الفن يمثل عالماً آخر ، بعيداً عن المشكلة الخاصة بالربط بين الضرورة والحرية .

والنظريات التي تجعل الفن مجرد مرحلة من مراحل الروح ، قد تثير تشككنا في مدى تقدير الفيلسوف للفن. فهل كان الفن عند شيلر مجرد مرحلة متوسطة بين المرحلتين الطبيعية والأخلاقية ، أي أنه كان على حد قول كروتشه مجرد «فترة انتظار» تقضى في هدوء وتأمل حتى يتم بلوغ المرحلة الأخلاقية الأخرى . لا شك أن هذا التفسير يتعارض كثيراً مع كل عبارات التقدير والإعجاب التي امتلأت بها مقالات شيلر ومؤلفاته .

أمثلة من الرسائل :

مقارنة أحوال اليونانيين بالأحوال في عهد شيلر

مختارة من الرسالة السادسة

إذا ركزنا الانتباه على طابع العصر ، سندهش بغير جدال للتباين الذي سنلحظه بين حالة الإنسانية في الوقت الحالي ، وحالتها فيما مضى ، وعلى الأخص عند اليونانيين . وما يقال في الإشادة بحضارتنا ورقينا — ونحن محقون في رأينا عند المقارنة بالطبيعة في حالة فطرتها فحسب — لن يكون في صالحنا ، في حالة المقارنة بأحوال اليونانيين ، الذين جمعوا بين سحر الفن ، ووقار الحكمة ، بغير أن يصبحوا ضحية لها ، كما هو الحال عندنا . وسنشعر بالخزي عندما نقارن باليونانيين ، لا لتميزهم بالبساطة التي تعد غريبة عن عصرنا ، بل لأنهم قد كانوا منافسين لنا ، كما كانوا بحق في أغلب الأحيان ، أفضل نماذج لنا في كل نواحي التفوق ، التي تشعرنا بالأسى ، بسبب تكلف أحوالنا . واليونانيون ، بفضل جمعهم بين اكتمال الشكل واكتمال المضمون — إذ إلتقى عندهم عمق الفلسفة بالجوانب الخلاقة ، كما التقت الرقة والحيوية — قد استطاعوا تحقيق التآلف بين الخيال في نضارته ، وعنفوان العقل ، في صورة إنسانية رائعة .

ففي ذلك الوقت ، وعندما تنبهت قوى الفكر في تلك الصورة الرائعة ، لم يكن هناك انفصال بين الجانب الحسي ، والجانب العقلي . فلم يظهر بينهما خلاف يدعو إلى تعارضهما ، أو إقامة حدود تفصلهما. فالشعر لم يكن قد أصبح شعر مناسبات أو شعر ندماء ، كما أن التأمل لم يكن قــد تلوث بالسفسطة . وكان من المستطاع إضطلاع كل من الشعر والفلسفة بنفس الدور باعتبارهما ينشدان الحقيقة، كل وفقاً لطابعه وخصائصه . فمهما حلقت الروح بعيداً، فإنها لا تنسى تحديد موضوعها، ومهما اضطرت إلى إقامة تقسيمات حادة ، فإنها لا تضطر إلى المسخ أو البتر . ولقد قامت بالفعل بتجزئة الطبيعة الإنسانية ، ووزعت مكوناتها المختلفة على مجموعة الآلهة ، ولكن هذا لم يعن تمزيق هذه الطبيعة إرباً . فعلى العكس ، مثلت هذه الإلهة ، الإنسانية مكتملة ، باتباع سبل مختلفة ، لأن الإنسانية كانت على الدوام ممثلة في صورة كل إله بمفرده . فكم هناك من اختلاف بينهم

وبيننا نحن المحدثين ! فعندنا كذلك ، قد قسمت صورة الإنسانية على نطاق واسع بين الأفراد ، ولكن هذه القسمة قد بدت ذات طابع جزئى — فلم تظهر الأجزاء فى صورة وحدات متكاملة — ولهذا علينا أن نتعرف إلى كل فرد على حدة ، حتى نستطيع أن نحيط بالإنسانية إحاطة كاملة . وربما شعرنا بالميل إلى القول بأن الملكات الإنسانية — فى حالتنا — تظهر وكأنها تعمل منفردة ، مثلما تبدو عندما يقوم بدراستها علم النفس . ولهذا فإننا لا نرى أفراداً متكاملين ، بل نرى طوائف كاملة من الناس لا يقومون بتنمية أكثر من جانب واحد من قدراتهم، بينما لا يظهر الباقون أكثر من آثار واهنة من طبائعهم ، تجعلهم يبدون مثل النباتات العاجزة عن النمو .

ولن أستطيع إخفاء تقديرى للمميزات التى يفخر الجيل الحاضر بها ، إذا نظر إليه فى مجموعه . ونحن إذا اتبعنا المنطق ، رأينا أننا قد تفوقنا على أفضل صور مجتمعات الماضى . ولكن هل يرضى أى فرد الآن بالمقارنة بأى أثينى من حيث التمتع بالخصائص الإنسانية ؟

فما هو سر المحنة التى تعرض لها الناس من ناحيتهم الفردية برغم كل المميزات التى حصلوا عليها فى مجموعهم ؟ ولماذا تميز الفرد أيام اليونانيين بمميزات جعلته أفضل ممثل لعصره ؟ ولماذا لا يستطيع الفرد الحديث مماثلته فى هذا الشأن ؟ إن هذا يرجع إلى تأثر اليونانيين بالطبيعة ووحدتها ، ومحاولتهم الاقتداء بها . أما ما بدا من تمزق فى حالة المحدثين ، فيرجع إلى « الفهم » واتجاهه إلى التحليل والتمزيق .

إن ما أصاب الإنسانية الحديثة من جراح إنما يرجع إلى الحضارة . فلقد تطلبت التجربة بعد اتساعها ، وما تحتاج إليه من دقة فى التأمل، وجوب إقامة قسمة حادة بين العلوم . وعلاوة على ذلك ، فإن جهاز الدولة المعقد قد اقتضى توزيع المهام والمراتب ، فأدى هذا إلى تمزق أواصر الطبيعة الإنسانية ، وإلى حدوث صراع مدمر بين الملكات التى كانت متآلفة . وحدث عداء بين ملكة الحدس ، وملكة الفهم ، وأقام كل منها حدوداً حوله ، ونظر بعين الشك والريبة إلى كل من يحاول الاعتداء على هذه الحدود . وأصبحت أفعالنا مقصورة على مجال واحد ، كما أصبحنا فى قبضة سيد واحد ، يميل فى أكثر الأحيان إلى قمع باقى ملكاتنا . فمن ناحية ، يفسد خيالنا المترف كل الثمار التى حصل عليها الذهن . ومن ناحية ثانية ، تطفىء روح التجريد جذوة الخيال المشتعلة .

الفنان وعصره

مختارة من الرسالة التاسعة

لا جدال أن الفنان ابن زمانه . والويل له ، إن كان هذا يعنى خضوعه الكامل له ، أو حتى أن يكون من المفضلين فى نظر هذا الزمان . فيا حبذا لو التقط إله خيِّر الطفل فى الوقت المناسب ، من أحضان أمه . ويا حبذا لو أرضعه لبناً ينتمى إلى عصر أفضل ، واستطاع أن يرعاه حتى يصل مرحلة النضج تحت ظل سماء اليونان القصية . فإذا بلغ أشده ، فليعد ثانية إلى عصره شخصاً آخر مختلفاً عنه ، لا ليبعث منظره السرور فى فؤاده ، بل ليثير فزعه ، مثل ابن أجاممنون ، إذ أنه سيعمل على تطهيره . والفنان مضطر ولا ريب إلى اختيار موضوعه من الحاضر . أما الشكل الذى يظهر فيه هذا الموضوع ، فلا بد أن يستعيره من زمان أسمى وأمجد — أو من موضع يتعدى كل زمان ، أعنى من وحدة وجوده المطلقة التى لا تتغير . فهناك فى أعماق كيانه ، الذى

تماثل الأثير فى صفائه ، ينساب ينبوع الجمال ، دون أن يتلوث بفعل فساد الأجيال والعصور المتلاحقة ، التى نعيث فى غياهب الظلام . لقد سجد الرومانيون طويلا فى القرن الأول الميلادى أمام قياصرهم ، بينما وقفت تماثيل الآلهة شامخة الرأس ، كما ظلت المعابد مقدسة فى أعين الناس ، حتى بعد أن أصبح الآلهة موضع سخرية . وبدت جرائم نيرون مثيرة للاشمئزاز بالمقارنة بالأبنية الرائعة التى طغت بمظهرها على هذه الجرائم . وفقدت الإنسانية عزتها وكرامتها ، ولكن الفن قد استطاع إنقاذها وحفظها فى أحجار باقية الأثر . إن الحقائق تستطيع أن تحيا فى وسط الخداع . وأصل الأشياء سيستعاد يوماً ما حتى من خلال صوره . وكما استطاع الفن الرفيع أن يُحى الطبيعة المجيدة ، فانه كذلك يستطيع أن يتقدمها ، وبفضل إلهامها ، يستطيع أن يتنبه وأن يبدع . فقبل أن تشـع الحقيقة فى أعماق القلب ، يكتشف الخيال ملامحها ، لأن قمم جبـال الإنسانية تبدو متوهجة فى الوقت الذى يخيم الظلام فى أوديتها .

ولكن كيف يستطيع الفنان أن يؤمن نفسه فى وجه فساد زمانه الذى يحيط به من كل جانب ؟ الرد على ذلك هو أن يزدرى معتقداته . فعليه أن ينظر بعيداً إلى أمجاده وشرائعه الخالدة ، بدلا من أن يفكر فى الحظ وتفاهات الحياة اليومية . فمن الضرورى أن يتحرر من السعى الذى لا طائل وراءه ، الذى تتسم به اللحظات العابرة ، وأن يتجنب روح المبالغة العابثة التى تطبق معايير المطلق على أشياء عرضية زائلة . وعليه أن يدع عالم الأشياء الفعلية إلى الفهم باعتباره أقدر على ذلك ، وأن يسعى لإبداع « المثال » ، بعد التوفيق بين الممكن والضرورى .

التنويه بقيمة الشكل ، ومهمة الفنان

مختارة من الرسالة الثانية والعشرين

ولا يقتصر واجب الفنان على التغلب على القصور الكامن فى طابع نوع الفن الذى يتناوله ، بل عليه كذلك التغلب على كل قصور يرجع إلى طبيعة مادته الفنية الوسيطة كذلك . ففى العمل الفنى الجميل الحق ، ليس هناك دور ما للمضمون ، لأن كل شىء يعتمد على الشكل . فالإنسان فى كليته ، لا يتأثر إلا بالشكل . وقدراته الجزئية وحدها هى التى تتأثر بالمضمون . ومهما اتصف المضمون بالسمو وسهولة الإدراك ، فانه لا يبدو فى نظر الروح إلا فى صورة عائق يعوق حريتها . ولا تشعر الروح بحريتها الجمالية (الإستاطيقية) الحقة إلا عند اطلاعها على الشكل . وتتجلى براعة الفنان لهذا السبب فى قدرته على تحطيم مادة العمل الفنى بوساطة الشكل . وكلما اتصفت هذه المادة بطابعها المهيب وبصلابتها وسحرها ، ازداد تحكمها وهيمنتها . وكلما إزداد ميل متأمل العمل الفنى إلى الاهتمام بالمادة ، ازدادت قيمة الفن الذى يملى ناحيته المادية ، والذى يؤكد سيطرة المادة على الشكل . ومن الواجب أن يكون متذوق العمل الفنى حراً ، غير خاضع لهوى ، أو غارق فى الحس . ويجب أن يتصف العمل الفنى بعد خروجه من بين يدى الفنان السحريتين بالنقاء والكمال ، وكأنه قد صدر عن الخالق ذاته . فاذا تناول الفنان أتفه الموضوعات ، جعلنا نتقبله تقبلا مماثلا لتقبل أكثر الموضوعات جدية . كما أن الموضوعات الجادة ينبغى أن تعالج بحيث نستطيع أن نتلقاها بسهولة ويسر مماثلين لأبسط أنواع اللعب . ولا تستثنى من ذلك الفنون المعتمدة على العاطفة مثل المأساة . فمن ناحية ،

هذه الفنون ليست حرة حرية كاملة ، لأنها تخدم غرضاً معيناً هو إثارة النفس . ولن يميل أي محب للفنون إلى إنكار اعتماد قيمة مثل هذا النوع من الأعمال الفنية على مدى قدرتها على إظهار حرية الروح ، مهما أثارت مشاعرنا . فهناك فن رفيع يتناول الانفعالات والعواطف غير أنه لا وجود لفن رفيع يرمى إلى إثارة المشاعر . لأن هذه العبارة تتضمن تناقضاً منطقياً . لأن أول تأثير حتمى للجميل هو التحرر من الخضوع للعواطف . ومن العبارات المتناقضة كذلك ، القول بفن تهذيبي أو تقويمي . فليس هناك تعارض مع تصور الجميل أكثر من القول بأن له تأثيراً توجيهياً على السلوك .

ومع هذا ، فلا يلزم أن يكون العمل الفنى خالياً من الشكل إذا لم يتأثر المتذوق بغير مضمونه . فكثيراً ما يرجع ذلك إلى افتقار المتذوق إلى القدرة على إدراك الشكل . فإذا اتصف المتذوق ببلادة حسه أو شدة توتره وإذا إعتاد الإعتماد على الفهم وحده ، أو على حواسه وحدها ، فأنه لن يستطيع إدراك العمل الفنى ، إلا في صورة جزئية ، مهما إتصف بكليته ، كما أنه لن يستطيع إدراك أكثر من مادته حتى لو كان له أجمل الأشكال . فبحكم استجابته للمادة الأولية فقط ، فإنه مرغم على استبعاد كل الملامح الجمالية (الإستاطيقية) فى العمل الفنى ، قبل أن يتمكن من الاستمتاع به . كما أنه لن يعنى إلا بالكشف عن الخصائص الجزئية التى حرص الفنان ببراعة فنية فائقة على إخفائها ، بحيث لا تؤثر على تآلف العمل الفنى فى كليته . لأن ما يعنيه فى العمل الفنى هو غايته الأخلاقية أو الحسية ، أما الغاية الجمالية ، التى تمثل غاية العمل الفنى الحق فلا تعنيه بالمرة . . والقراء الذين ينتمون إلى هـــذه الطائفة يستمتعون بالعمل الفنى الجاد ، وكأنه موعظة ، كما أن تأثير الملهاة لا يختلف عندهم عن تأثير أية مادة مخدرة . فهم إذا افتقروا إلى الذوق ، لن يبحثوا عند تذوقهم المأساة أو ملحمة عظيمة مثل « المسيح » لكلوبشتوك ، عن غير جوانبها التهذيبية ، كما أنهم لن يشعروا بأى اشمئزاز عند قراءة قصيدة غنائية مؤلفة على طريقة أناكريون أو كاتوللوس .

البستان لسعدي الشيرازي

بقلم
الأستاذ محمد خليفة التونسي

أولا — المؤلف : عالمه أو عوالمه

« عالم مضطرب كشعر الزنج » هكذا وصف لنا صديقنا سعدى فى كهولته عالمه الذى اكتنفه حيث عاش من بلاد الإسلام وجيرانها فى القرن الهجرى السابع ، وقد ولد سعدى حول مطلعه ، وعمر حتى أدرك عقده الأخير .

ولقد صدق سعدى فيما أراد ؛ وكان أصدق وأبرع فيما لم يرد ؛ فوصفه يمثل ذلك العالم حوله ، بل يمثله ويمثل شعوره به معاً ، ولكنه أصدق وأبرع تمثيلا لسعدى فى شخصيته وحياته جميعاً ، فقد كانت المحنة التى تتفزع بها سريرته خلال عمره الطويل — أشد من الفتن الجياشة حوله ، وأعصى على القرار والانتظام ، حتى بعد كل ما بذل هذا المجاهد الجبار من حول وحيلة كى تسكن أشجانه فيسكن . وقد شقى بمحن العظمة فى نفسه أشد مما شقى بفتن الدنيا المحيطة به ، وعاش هذا الإنسان العظيم المسكين — مع صلابته — شخصية قلقة موزعة الأهواء ، فى عالم يتنزى بالقلق ويتهافت للضياع ، كأنما غفلت عنه العناية فتولت أمره أبالسة الفوضى ، وأغرت بين ناسه العداوة والبغضاء ، فاستعر جنونهم بالفتك وتهافتهم على الفساد أشد من ضوارى الوحوش .

وننظر حيث نتابع سعدى فيما اكتنفه من أحوال بيئته وعصره . أو فيما ركبت عليه شخصيته ، أو جرت عليه حياته — فلا يبدو لنا إلا « عالم مضطرب كشعر الزنج » .

لم يقاس العالم الإسلامى طوال تاريخه ما قاسى فى القرن الهجرى السابع من شدائد وأهوال شهدها سعدى ، ففى خلال هذا القرن امتدت الفتن العنصرية والدينية والمذهبية ، والفتن التى أثارها المغامرون من طلاب الملك والسيادة والثراء فى العالم الإسلامى ، وكل هذه الفتن كانت قد نجمت قبل ذلك بقرون ، فمزقت أواصر المسلمين وأوهنت بأسهم ، وخلال هذا القرن امتدت الحملات الصليبية وكانت قد نجمت قبل ذلك بأكثر من قرن ، ولكن العالم الإسلامى يومئذ فوجئ فوق تلك الفتن الجائحة بما هو أدهى وأبعد أثراً : فاجأته فتن الغزو التتارى الذى هز أعماق كل مملكة فى آسيا وشرقى أوربا ، واكتسح أقوى الممالك الإسلامية الآسيوية ، حتى بدا الإسلام فى آخر القرن الهجرى السابع كأنه يحتضر ، زاهقاً بين ضغط الصليبيين غرباً والتتار شرقاً ، وهذا مع عذابه بفتن

أهله . فقد تلت ذلك البلاء جرائره من قحط ووباء ، وقتل عشرات الملايين ، وتخريب مئات القرى والمدن ، وكانت جناية هذه الفتن على العقول والأخلاق والأذواق أشنع من جنايتها على الدماء والأرزاق .

هذا هو العالم الذى عاش فيه سعدى واكتوى بأهواله « مضطرب كشعر الزنج » ولكن أهوال نفسه كانت أكوى وأمض .

ولد مشرف بن مصلح (وهذا اسم سعدى) فى مدينة شيراز عاصمة إمارة فارس ، ومن هنا نسبته الشيرازى كثيراً ، والفارسى نادراً ، وكانت أسرة أبيه كأسرة أمه من شيوخ الدين والعلم ، فنشأ مثلهم ، وتعلم دروسه الأولى على يد أبيه وأمثاله من شيوخ شيراز ، وذاق مرارة اليتم فى صباه فلم تفارقه قط ، وقد أشار إليها فى بيت شعر من ديوانه « البستان » الذى ألفه كهلا فقـــال :

« أرانى بيـــأس اليتامى خبيراً
أبى مات عنى طفلا صغيراً »

وكان أبوه قبل ذلك فى خدمة الأتابك سعد بن زنكى السلغرى أمير فارس ، فأبت مروءة الأمير إلا كفالة اليتيم ، فأرسله على نفقته إلى بغداد ليتم دروسه فى مدرستها « النظامية » الكبرى على شيوخها الأجلاء ، فآثر صاحبنا منهم أهل التصوف ، وقد ذكر منهم شيخين : أحدهما شهاب الدين السهروردى (٥٣٩ — ٦٣٢) وثانيهما أبو المحاسن بن العلامة أبى الفرج بن الجوزى (٥٨٠—٦٥٦) وبعد إتمام دراسته عاد إلى شيراز فترة ، ثم تركها بعد قليل ليستأنف مرحلة السياحة بعد مرحلة التعلم .

ترك فارس كلها سنة ٦٢٣ لاضطراب أحوالها وأحواله عند وفاة أميرها سعد يومئذ — ويظهر أن أم سعدى ماتت قبل رحيله — ومضى يتقلب فى مطارح البلاد نحو ثلاثين سنة ، زار فيها العراق والحجاز والشام وآسيا الصغرى وشمالى أفريقية غرباً ، كما زار بلاداً أخرى منها الهند وإيران وخراسان وتركستان وما وراء نهر جيحون شرقاً ، وخلال رحلاته اتخذ زى الدرويش السائح ، وعرف واعظاً وشاعراً ، ومع سيرورة شعره فى العالم الإسلامى — ولا سيما المشرق — ذاع صيته بأشهر أعلامه « سعدى » وهو « تخلصه » أو « علمه القلمى "pen name" » وقد اتخذ هذا « التخلص » اعترافاً منه بفضل كافله الأمير سعد بن زنكى عليـــه وعلى أسرته قبله ، وقد حمل السيف للجهاد مرتين إحداهما فى الهند ، وأخرى قبلها فى الشام سنة ٦٢٧ لقتال الصليبيين ، فوقع أسيراً فى أيدى الفرنجة حتى افتداه صديق شامى بعشرة دنانير ، وزوجه ابنته وأمهرها عنه بمائة دينار ، كما تزوج أخرى فى اليمن ، ولا يعرف له من الذرية غير وليد مات طفلا فرثاه ، وعاد إلى شيراز سنة ٦٥٤ بعد أن تقدمت به سنه ، وبعودته تمت المرحلة الثانية من مراحل حياته وهى مرحلة السياحة .

واستأنف المرحلة الثالثة والأخيرة بالاستقرار فى موطنه لم يفارقه غير مرات عاود فيها الحج إلى مكة ، وقضى فى شيراز بقية عمره ، يروض أشجان نفسه بالمجاهدة والعبادة والتأليف ووعظ الأمراء والرعية ، وبالشفاعة للعامة عند الحكام والأعيان الذين كانوا يوقرونه ، فيقبلون شفاعته ، وكذلك كانوا يعطونه ما يرفضهُ حيناً أو يقبله حيناً ليوزعه على الفقراء ، وقد أهدى كثيراً من تواليفه الأخيرة إلى حكام فارس من الأتابكة السلغريين الذين كانوا حياته ، كما أهدى بعضها إلى غيرهم بين مسلمين ووثنيين ممن كان التتار يرسلونهم لحكم فارس بعـــد خضوعها لهم وسقوط السلغريين ، ولم تسكن أشجان القلق فى نفس هـــذا الإنسان العظيم المسكين إلا بسكون آخر أنفاسه هناك سنة ٦٩١ ، فدفن فى زاوية ذات بستان ، كان قد عمرها فى أحد أطراف شيراز . وتلك مراحل حياته

الثلاث كما قسمها الدكتور إتيه وتبعه المؤرخ الكبير براون، وقد جاريناه فى تقسيمها وان خالفناه فى حدودها ، ونتأملها فاذا هى « عالم مضطرب كشعر الزنج » .

والمتتبع لحياة سعدى ومؤلفاته بعطف وبصيرة يجد أن نفسه كانت جياشة بألوان شتى من الأهواء الحائرة ملكته ولم يملكها ، وكان الخير فى ذلك ، وهى ممتزجة متحدة فى أعماقه ، ولكنها موزعة متميزة فى نزعاته التى تنفس عنها، وأهمها أربعة أهواء ، نقنع بالإشارة إليها للكشف عن جوانب شخصيته وملامح عبقريته وجملة حياته الباطنية، ونمسك لضيق المقام عن تفسيرها والتدليل عليها من أعماله وأقواله .

وأول أهوائه هوى «التنقل» ونقصد به أوسع من السياحة بين البلاد ، فهو يشملها كما يشمل التنقل بين الخلطاء وأحوال الحياة ، لاستئناف علاقات جديدة بهم وبها، ولو عزت السياحة بين الأمكنة، واللون الثانى هو الهوى الفنى وهو ظاهر فى تواليفه وكثير من أعماله ، فهو يعانى ما يعانى كل فنان من حيرة نفسه وعالمه، حين تجيش مواجد سريرته، فينطلق خياله ليتصيد المثل والرموز من داخله أو خارجه، ويفرغ معانيه وعواطفه فى قوالبها، ويجسدها صوراً ، وأكبر حظ سعدى هنا خيال يدبق فى الأشواط القصار فيحسن التدبيق ، ولا ينطلق فى الأشواط الكبار لإبداع الصور الكبيرة المركبة فى التكوين ، وقد أوتى مزيتين كبيرتين : إدراك الجمال البسيط ولقانة المعانى الرفيعة ، كما جمعت معظم آثاره فضيلتين تشيعان فى حكم القدماء : البساطة والعمق . وله فوقهما حلاوة الأداء ورشاقته أو رشقه .

واللون الثالث هو الهوى الصوفى وذلك واضح فى مؤلفاته وضوحه فى أخبار حياته منذ طفولته حتى وفاته ، ولكن صوفيته عملية لا نظرية فهو طالب فضيلة أكثر مما هو طالب معرفة .

والهوى الرابع عنده هوى الإصلاح فى سليقته الخيرة، ويظهر أن هذا الهوى من مأثورات الأسرة أو موروثاتها كما يدل اسم أبيه «مصلح» وهذا الهوى جلى الملامح فى كل مساعيه وأعماله وأقواله، فما عمل قط بعد رشده لإنقاذ روحه وحده ، بل عمل على إنقاذ أرواح الآخرين ، ولم يجد غبطة للمرء أكبر من سعادته باسعاد غيره ، وهو صاحب الكلمة التى اتخذتها عصبة الأمم شعارها بعد الحرب العالمية الأولى « بنو آدم جسد واحد، من عنصر واحد، فإذا تألم عضو أرق له سائر الأعضاء ، ومن لم يؤلمه ألم غيره فليس جديراً أن ينسب إلى آدم » .

وقد تمكنت هذه الأهواء من فطرته فلم يعرف معها الراحة حتى حال الموت بينه وبين هذه الأهواء، وننظر نفسه جياشة بأهوائها العارمة فاذا « عالم مضطرب كشعر الزنج » .

وأظهر أخلاقه السماحة ، كما أن أظهر مواهب فكره سعة النظر والاستقلال بالرأى ، فخلص من منازعات عالمه بالتعالى عليها جميعاً ، حتى اهتدى إلى لب الحقيقة التى تتصارع حول قشورها العصبيات ، واحتضن كل المتصارعين بعطف الأخوة ومواساتها ، ونادى بالأخوة الإنسانية وأخوة الأحياء ، وأعلن أن الحياة مع الفضيلة، وأن لبها الاحسان، وأن العبادة كلها لله فى حسن النية والعمل لكل الأحياء « حتى النملة إذا علقت بمتاع امرئ إلى غير مكانها كان من المروءة أن يردها إلى موطنها مع سربها »، بل نادى بالأخوة الكونية فشمل بسماحته كل شيء حتى الشيطان : تصوره جميلا مفترى عليه من أعدائه ، ورأى له نصيباً فى مائدة كرم الله يطلبه بحقه فى ولاء الله، والكون عنده واحد، والعالم مظهر كمال الله وجماله وملكوته ، فالأشياء بمعانيها لا بصورها ، وكل الأشياء من الله وإليه ، والعالم كله وطن الإنسان .

ولم يكن إسلام سعدى عقبة فى طريقه إلى هذه العقيدة الإنسانية الحيوية الكونية ، بل كان عوناً له ، لأن الإسلام دين رب العالمين إلى الناس كافة : وهم فيه إخوة من أصل واحد ، لا يتفاضلون إلا بالتقوى، وكلهم راع ومسئول عن رعيته ، والله رب كل شيء، وهو وحده الخالق الرازق الديان ، ورحمته وسعت كل شيء . ويكاد يكون من تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن سعدى لم يقف عند حدود مذهبه الذى نشأ عليه فى وطنه الشيعى، ومن دلائل ذلك فى البستان أنه تولى جميع الخلفاء الراشدين ، ثم تولى فى الله كل خلقه .

ومعظم آرائه يذكرنا بآراء الفيلسوف اسبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧م) . فى الله والعالم والأخلاق والسياسة والمعرفة ، لكن سعدى يغنى ويصور فى شعره ونثره بالإجمال الفنى ما تفلسف اسبينوزا بتحليله وإثباته بالتفصيل المنطقى . كما تذكرنا آراؤه فى الأخلاق والسياسة بالفلسفة الرواقية عندما بلغت طور تصحيحها بعد طور تأسيسها ، لولا أن الرواقية مادية وسعدى روحى ، ونرجح لأسبابنا أنه لم يطلع على مصادرها .

وقلما تخلو نفس كبيرة من جانب فكاهة ، وكانت نفس سعدى — لأسباب نمسك عن بيانها — وافرة الحظ من ملكة الفكاهة ، إذ بلغت سماحته حد الظرف ككثير ممن قرأناهم وعاشرناهم من النازعين إلى التصوف، وكانت النكتة عنده عصا المربى الحكيم يتوكأ عليها ويشير بها أمام الصغار إلى تعاليمه ، وقد يؤدب بها أو يداعب فى فهم وعطف ، والمأثور من نكته يدل على فطنته وأنفته وبره وحلاوة روحه مع عارفيه وجاهليه معاً ، وحسبنا من نكته مع عارفيه نكتته مع زوجته الشامية — وقد قلمنا أن أباها افتداه من الفرنجة بعشرة دنانير ثم زوجه منها ، وأمهرها عنه بمائة دينار — فلما أساءت عشرته ، ومنت بفضل أبيها عليه، وعيرته رقة حاله أجابها «كيف أكون هيناً وقد اشترانى أبوك بعشرة دنانير ، واشتريتنى أنت بمائة» ، فألبسها «قميص الكتاف» لو كان المنطق يكتف امرأة أو يعقل لسانها بقيد أو حد . هذا هو صديقنا سعدى الذى يعدونه أشهر شعراء الفرس وأحد أنبيائهم الثلاثة : سعدى فى الغزل، والفردوسى فى القصص، والأنورى فى القصيد كما يقول «دولتشاه» .

ثانياً — البستان

من أحاط خبراً بالبستان لم يفته من سعدى إلا القليل الذى يشبه الإضافات أو الفضول، إلا أن يكون تكراراً لما فى البستان ، وهذا ما ينبغى أن يراعى فى التميز بين آثار الفنانين وتفضيل بعضها على بعض ، ولهذا اخترنا البستان بين سائر مؤلفات سعدى (أو كلياته) وهى ثلاث وعشرون، لأنه أعظمها وأكبرها تمثيلا لنفسه وخياته وجملة ملكاته وأخلاقه ، وصلته بربه وعالمه ، عقيدته الإنسانية الكونية التى انتهى إليها فى الكهولة بعد جهاده سائحاً مرتاضاً مفكراً ، وبقى عليها مبشراً بها حتى وفاته . وسعدى — كما يبدو — ألصق بشعورنا من كثيرين بين أحدث عظماء الفكر والإصلاح فى عصرنا الحاضر الذى نتجه فيه إلى غاية العالمية أو الكونية وغاية الفردية معاً عن طريق واحد هو طريق الإنسانية ، وسعدى من رواد هذا الطريق فى الرعيل الأول حتى اليوم وما يليه ، وبإنسانيته سيبقى جديداً على توالى العصور ما بقى إنسان فى الوجود ، وهو للصوقه بأنفسنا وحبه ايانا أهل منا للصداقة والمحبة ، كما أنه لعظمته الخيرة أهل منا للاعجاب والتوقير .

كان البستان (حديقة الفواكه) أول عمل كبير لسعدى بعد فراغه من رحلاته بين مطارح العالم نحو

ثلاثين سنة ، وعودته إلى شيراز سنة ٦٥٤ هـ ، وقد أتمه سنة ٦٥٥ هـ ، فأهداه — تقديراً وتشجيعاً وارشاداً — إلى الأتابك أبى بكر بن سعد أمير فارس من الأسرة السلغرية صاحبة الفضل على الشاعر وعلى أسرته قبله، ولم تنقصه عزة الصوفية التى تعلو عزة الملوك وهو يقدمه إليه . . فجاهره فى البستان بنصائحه القوية ، وبصره بمسئولياته ، ونبهه إلى أن اسمه سيذكر ما ذكر البستان قرين الشمس والقمر فى السماء .

ومن دواعى العجب بل السخرية أن يعمد كاتب إلى ديوان شعرى فيلخصه ، ولا سيما ديوان صوفى كالبستان، يعتمد على الإيحاء فى رموزه القصصية، ولكن سرعان ما يزول العجب، وتختفى شياطين السخرية ، حين نعرف أن البستان من الشعر التربوى أو الأخلاقى بخاصة ، سواء فى بنيته وغايته ، والفضيلة فيه أغلب على المعرفة ، فهو يشبه أن يكون بحثاً ، وقد رتبه مؤلفه كما ترتب البحوث، فجاء مقدمة وعشرة أبواب ، يجمع كل باب منها قصصاً تناسبه ، وتدور كل القصص فى أى باب على فضيلة خاصة ، هى عنوان الباب وهذا حسب المؤلف من حسن التقسيم، وان كانت بعض القصص فى باب لا تبدو غريبة لو وضعت فى باب آخر ، وقد يسرت البستان على القارئ بقدر ما اتسع لى المقام للتيسير ، ومهدت له بصورة تلم بمعالم صاحبه فى إجمال مركز ، لتعين على تقريب الكتاب نفسه ، لأن الشاعر وشعره كالماء ونضحه لا يدرك أحدهما بغير الآخر .

وأبيات البستان تربو على أربعة آلاف بيت فى القصص المنظومة ، قسمت منظوماتها بين المقدمة والأبواب وفق مناسبتها لها ، وأطول الأبواب أولها ، وهو « فى العدل » وتربو أبياته على خمس البستان، وأقصر الأبواب آخرها وهو « فى المناجاة » وأبيات الأبواب بين ذلك تتفاوت عدداً . كما يختلف عدد الأبيات وتقسيمها منظومات أو قصصاً ذات عنوانات — باختلاف نسخ الكتاب، وأدناها إلى التمام نسخة « سودى البسنوى » الذى شرح البستان بالفارسية، وهو يعد أفضل شرح له وأيسره بين الأتراك كما ذكر حاجى خليفة فى فهرسه « كشف الظنون » . وقد نظم سعدى البستان بالفارسية، ولاحتجابنا عن بلاغة الأصل كان أعظم معولنا على الترجمة الانجليزية للأستاذ أ . هارت إدواردز ، وقد ضنيت كثيراً وأنا أوازن بين الترجمة الإنجليزية وترجمة البابين الأولين إلى العربية للدكتور الباحث محمد موسى هنداوى، ثم كتاب «سعدى الشيرازى» بالعربية للدكتور هنداوى أيضاً ، وأنست كثيراً بتحليله البستان ، كما أنست بكتاب « قطوف من بستان السعدى » للأستاذ الموقر حامد عبد القادر و « تاريخ فارس الأدبى » A Literary History of Persia للعلامة الكبير بروان وأنست بغيرهما من المصادر فى العربية والإنجليزية ، بل كنت آنس فى النص الفارسى أحياناً بما فيه من الكلمات العربية ، أو الكلمات الفارسية التى تشبه الكلمات الإنجليزية فى الجذور .

وأبيات البستان من الشعر «المثنوى» مثل «الألفيات» وسائر المنظومات التعليمية فى العربية، حيث تتفق القافية بين شطرى كل بيت، وتجدد فى البيت التالى لتسهيل إطالة النظم ، وكذلك الأبيات كلها من البحر المتقارب (فعولن ثمانى مرات) وهو وزن صالح للشعر القصصى Epic Poetry ، ويتكون البستان من منظومات ، والمنظومة فيه قد تطول فتربو على مائة بيت ، أو تقصر فتكون بيتين ، وبعض قصص البستان من حياة سعدى أو من مسموعه أو ابتكاره ، وشخوص كل قصة فى البستان مناسبة لقصتها مؤدية لمعناها ، سواء منها الشخوص الإنسانية أو الحيوانية أو الجمادية .

ووجهتنا فى هذه « الخلاصة » تلخيص جملة المعانى فى كل قسم على حدة،مع الاستئناس بيسير من الصور التى تمثل للقارئ ما خامر سريرة هذا الشاعر من المواجد، مع نقل جمل وشذور موجزة كما هى ،ولا سيما مقدمة كل باب ، لأن هذه المقدمة أكثر تمثيلا لمعانى الباب وأدل على اتجاه الباب كله ، وقد آثرنا نقل بعض النصوص خلال « الخلاصة » لنخفف حجابنا بين سعدى وقارئه ، فلسان المبين — كسعدى — أقدر على بيان مواجده من لسان غيره ؛ وطريقتنا المفضلة فى فهم إنسان أن نسمع منه أكثر مما نسمع عنه ، فهو بنفسه أخبر ؛ وكلامه عنها أبصر ، ولو حاد عن الصواب أو قصر ، ساهياً كان أو عامداً ، وحائراً أو قاصداً ، ولا يفهم أثر فى قبل الاتصال بصاحبه من خلال هذا الأثر،ولا بد للقارئ أن يتقدم إليه خطوات ليلقاه فى وسط الطريق ، فيستشعر الأثر فى نفسه كما شعر به صاحبه،ولا بد أن يتمثله مثل صاحبه،ويراه من حيث رآه وكما رآه ، ليدرك ما قال وما لم يقل على السواء .

ويكاد يكون من تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن خلاصتنا لا تغنى فى تمثيل الديوان إلا ما تغنى قبضة من الثمر والزهر عن ربيع البستان ، وان أمعن مجتنيها فى الاختيار أشد امعان ، وبلغ من الخبرة بما لديه غاية العرفان .

ثالثاً — الخلاصة

مقدمة البستان

معانيها

تبدأ باسم الله وحمده بما هو أهله ، ثم مدح النبى والخلفاء الراشدين ومناشدة الله حسن الختام بحق أبناء فاطمة . ثم تبين سبب نظم الكتاب وأقسامه واهدائه إلى الأتابك أبى بكر بن سعد أمير فارس ، مع مدح هذا الأمير وولى عهده .

شذور منها

١ — بسم الله الرحمن الرحيم ، المنعم الذى أبدع العالم ، الحكيم الذى وهب الإنسان البيان . لا كرامة لمن حول وجهه عن بابه . ملوك الأرض يخرون أمامه خاشعين،لا يعجل بالنقمة من عصاته ، ومن تاب غفر ذنبه . الكونان معاً قطرة فى محيط علمه . لا يغفل ذنوب عباده بل يسترها بحلمه . بسط على وجه الأرض مائدة كرمه للأصدقاء والأعداء لينالوا منها على السواء . ليس كمثله شيء . ملكوته أبدى . وضع تاجاً على رأس بعض ، وأنزل آخر عن عرشه إلى الأرض . من وراء الحجب يرى كل شيء ، وبكرمه يستر كل الخطايا . حتى الشيطان رأى مائدة كرمه فسأله نصيبه منها . قريب من المنبوذين ، مجيب لدعاء المحزونين ، من لا ذا شيء خلق كل شيء . من ذا الذى يستطيع كشف أسرار صفاته ؟ وأى عين تنفذ إلى نطاق جماله ؟

٢ — لا تظن يا سعدى أن أحداً يسعه السير فى طريق الطهر إلا على آثار محمد ، فهو زعيم الأنبياء والهادى إلى سبيل النجاة ، وشفيع البشر ، وسيد الموقف يوم الدين . بأى مناقبك يستطيع سعدى أن يحيط أيها النبى ؟ رحمة الله وسلامه عليك وعلى صحابتك أبى بكر المريد ، وعمر مذل الشيطان المريد ، وعثمان المتهجد وعلى الفارس . إلهى ، بحق بنى فاطمة إلا فتحت لى بمقالة الإيمان .

٣ — جبت كثيراً من الأقاليم ، وأنفقت الأيام فى صحبة كثير ، وجنيت المتعة والنفع فى كل ركن ، وقطفت السنابل من كل حصاد ، غير أنى لم أجد كأهل شيراز — على موطنهم نعمة الله — فروابطى بهم جذبت قلبى إليهم من الشام وبلاد الترك على بعد ، وأسفت أن أعود إلى أصدقائى من بستان العالم صفر اليد ، وتفكرت : « يعود السائحون بسكر مصر هدية لأحبائهم وأنت لا تملك سكراً ، وعندك كلمات أحلى منه ،

وسكرك لا يطعم ، ولكن عارفى الحق يقبضونه فى احترام » . وحين شيدت صرح الثراء زينته بعشرة أبواب تربوية : أولها فى العدل ، وثانيها فى الإحسان ، وثالثها فى العشق ، ورابعها فى التواضع ، وخامسها فى الرضا ، وسادسها فى القناعة ، وسابعها فى التربية ، وثامنها فى الشكر ، وتاسعها فى التوبة ، وعاشرها — وهو ختام الكتاب — فى المناجاة. وفى سنة خمس وخمسين وستمائة من هجرة النبى حفل الكنز بجواهر البلاغة . إن الكساء من حرير صينى يحتاج إلى حشو من قطن ، فاذا كنت من طلاب الحرير فلا تغضب ، وكن كريماً بالصفح عن القطن ، فقد سمعت أن الله الرحيم يعفو يوم الدين عن الخطاة من أجل الأبرار ، وإذا وجدت خطأ فى كلامى فكن كذلك ، وإذا أغضبك بيت بين ألف بيت تسرك فأمسك عما تجد من ذلك . لا مراء أن تواليفى فى فارس ليست إلا كالمسك فى أرض ختن[1]. سعدى يقدم الورد إلى البستان فى غبطة ،وشعره كالتمر حلو غلافه ، فاذا فتحته ظهر صخره[2].

٤ —ومع رغبتى عن مدح الملوك دونت هذا الكتاب باسم ملك خاص ، لعل الأتقياء يقولون : « سعدى الذى فاق غيره فى البلاغة قد عاش فى عهد أبى بكر بن سعد ، وأنا فخور بعهده كما فخر النبى بمولده فى عهد أنو شروان العادل . فما ولى بعد عمر كهذا الأمير فى عدله وتقواه . فمن أراد ملجأ من العوادى فلا ملجأ له غير دولته،إنه معتز بالله،متواضع لخلقه ، قوة الضعيف ، وعدل المظلوم،وعون المحتاج . وبهذا الكتاب سيبقى مذكوراً بقاء الشمس والقمر فى السموات . وابنه ولى التاج والعرش شاب تفتح له الحظ وأشرق القلب ، فتى فى الهمة ، شيخ فى التدبير . خير ما أثمرت تلك الدوحة العلية ، فهو كأبيه حمى الدولة ، منصور على الأعداء، وقاهما الله السوء .

الباب الأول — فى العدل

معانى الباب

خصص سعدى هذا الباب بالأمراء وأمثالهم من الحكام وهو على طريقة المربين ضرب لهم المثل بمن سبقوهم من الحكام الأخيار والأشرار ووضح عقبى هؤلاء وهؤلاء ، وقد يستطرد خلال قصصه ، بنصائح مباشرة أو غير مباشرة يعمهم بها ، أو يخص الأتابك أبا بكر الذى أهدى إليه الكتاب ، أو يمدحه على حسن سياسته ، أو يدعو له بخير .

وقد حدد للأمير صلته بمواطنيه ومن حولهم : فحدد له سياسته الواجبة مع نفسه ورعيته والوافدين عليه،وسياسته مع عماله وجيشه وجيران دولتهـفى السلم والحرب . وألزمه فى السياسة رضا الأمة عنه ، ومسئولية أكبر وأثقل هى رضا الله . فقد يرضى أمته بالخداع ، ولكنه لا يرضى الله عالم السرائر إلا بالاخلاص ، فاذا فرغ من حساب الأمة بسلام ، بقى أمامه حساب الله ، وهو بلاء أعظم ، ولا مفر منه .

والأمير الأمثل عند سعدى هو عمر بن الخطاب مضرب المثل فى العدل والقوة واللين ، والإحاطة بمصالح الرعية ، وبذل أقصى الجهد فى حياطتها ومرضاتها ومشورتها ، دون غفلة لحظة عن حساب الله مهما يبذل فى خدمتها . ومن شعوره الكامل بتبعاته كلها يستمر شعوره بالتقصير ، فلا يبطر ولا يتجبر ، ولا

---

(١) مقاطعة مشهورة بكثرة المسك وجودته .

(٢) أى ظاهره حلو لطيف ، كى يقبل ، وباطنه صلب شديد ، ليفيد ، وهكذا كل دعوة إلى الاستقامة ومعصية الأهواء .

يفتر ولا يتكبر ، ولا يمن بفضل ، لأن الله وحده مصدر الخير فهو المنعم على خلقه بما شاء كرمه .

الحكم بلاء للحاكم والمحكومين . فينبغى للأمير أن يتقى الله فى كل نية وعمل ، موقناً أنه أمام الله كسائر عباده ،لايميزه منهم إلا كبر حظه من التبعة ، فليضرع إليه فى محنه كالمساكين ، ويستمد منه العون فى كل مسعى ، لأنه بغيره ضعيف ، ينبغى ألا يغار من سابقيه إلى الحكم ، بل يظهر فضلهم ويحفظ لهم تراثهم ، فهو ذاهب كما ذهبوا ، ولن يبقى له غير حسن ثوابه عند الله ، وحسن أثره بين الناس ، ولا يقدم العنف على المشورة والرضا ، وإلا كان جباراً بغيضاً ، ولا يسرع بالعقوبة فى موطن ولا سيما حيث لا يدرك الفوت ، وأن يحيط بخفايا دولته وجيرانها ، فالراعى الناصح لا ينام وقطعانه ساهرة تنهشها الذئاب ، ولكنه إذا سهر ونفى عنها أعداءها نامت مستريحة سعيدة به ، وليقدم راحة الرعية على راحته ، ولا يتنحى عن خدمتهم ، ولو للنسك والعبادة ، فخدمتهم أفضل من كل عبادة ، وهم مصدر القوة والخير ، فهو شجرة وهم جذورها ، ولا حياة لشجرة دون جذورها ، وكل جذر يقطع أو يجرح يضعفها . وينبغى أن يعطى الأمير كل ذى حق حقه لا يخشى فيه لائمة ، فهو ملجأ الشاكين ، والشاكى لا يقصده حتى يثق بحمايته وعدله . وللمحسن مكافأته ليستبق الناس الخيرات ، كما للمسىء جزاؤه ليرتدعوا عن الإساءة ، ولكن على ألا تفزع العقوبة الناس فتفسدهم ،فلتكن المؤاخذة على قدر الإساءة،ولا يعجل بها قبل الثقة من وقوع الإساءة وضررها، وليلتمس للمسىء أعذاره ، فيعفو عنه بعذره أو توبته أو نسخ ذنبه ، وإذا لم ينفع فيه ذلك لزم سجنه . وإذا ثبت أنه شرير نكل به ، ولو كما تجتث الشجرة الخبيثة . وإذا حرك الغريب فتنه الدولة نفى عنها، ولكن لا إلى غير بلده ، والعفو عن الضعفاء أجدر ، وسد حاجة سائل أفضل من فك ألف رقبة ، والظلم رأس الشر ، فكل مكان تمتد إليه يد ظالم لا تتفتح فيه الشفاه لابتسام .

وإنما للأمة خراجها ينفق فى مصالحها باقامة العدل والأمن بينها ، وحراستها من أعدائها ، وتهيئة مرافقها العامة ، وليس للأمير إلا رزقه بقدر ما يحفظه كأوساط رعيته ، لا لإرضاء أهوائه الخاصة ، وعليه ألا يجبى من خراج فى أمة إلا بقدر ما يلزم لكفالة مصالحها ،وأن يحمى التجار الغرباء بروحه ، فهم يروجون السلع بين دولته وغيرها ، وهم الألسنة بين الأمم ، فاذا حوسنوا نشروا الثناء عليه وعلى دولته ، فكثر الوافدون عليها ، فراجت التجارة واتسعت الأعمال ودرت الأرزاق ، وإذا أسيئوا شنعوا به وبدولته ، فكسدت الأسواق وبارت الأعمال والأرزاق .

وعلى الأمير أن يختار عماله من ذوى الأمانة والكفاية بين أهل الرأى والتجربة والحسب والقوة ، فهم أعوانه الذين تعمر بهم الدولة ، فاذا أحسن اختيارهم كان همهم رضا الله ومصلحة الرعية ، وإذا أساء اختيارهم أفسدوا وكان همهم تمليقه ، وأسرفوا فى امتصاص دماء الخلق ، وهتك حرماتهم ، من أجل أهواء أنفسهم وأهوائه ، وليحذر تولية السفلة ، فالمفلس من الحسب لا يخشى حاكمه مهما يرهبه ، ولا تجديه طاعته غير الإساءة . وعليه أن يرصد على ولاته رقباء أمناء عقلاء مع الحذر من اجتماع الوالى والرقيب عليه ، وليكن لكل مهمة عامل واحد منعاً للاهمال والخيانة ، وهذا مع استمرار الرقابة ، فالقافلة فى أمان طالما حذر اللصوص بعضهم بعضاً ، ومن عزل لتقصيره نظر فى أمره بعد أجل لاستصلاحه ، ولا يجوز سماع الوشاية بعامل دون بينة ،

كما لا بد من مداومة الإحسان إلى العامل المحسن بعد تركه الخدمة .

ولا بد للأمير من رعاية جيشه فى السلم ، فجنده عدته فى الشدة ، وإذا لم يكرم الجندى فى السلم لم يرخص نفسه فى المعركة ، ولا بد من أن يختارهم ويجربهم للتحصن بهم من العدو ، وأن يكسبهم بالمال والمودة ، فلا فلاح لإمارة بغير رعاية المحاربين وأهل الرأى ، ومن الحكمة دفع العدو بالسياسة والمحاسنة قبل استعمال القوة ، فان خاب الرأى حقت القوة . ولا بد فى الحرب من التعويل على الشجعان فلا يغلب الأسد إلا أسد ، ويستشار أهل الحنكة والتجربة من الشيوخ ، فهم أنفذ فى الحرب من الشبان الضاربين بالسيوف . ولا يعهد بالأمور الجسيمة إلى الأحداث ، ولا بالحرب لغير أهلها ، ويبعد عنها المترفون ، وإذا تمرد جندى على قائده قتل ، إذ لا خير فيه لأميره ، كما يقتل الهارب من المعركة ان لم يقتله عدوه ، فالهارب لا يضيع نفسه فحسب ، بل يسىء إلى الجيش وأبطاله جميعاً . وأقوى ما يؤلف بين الجند توحدهم فى الجنس والمعيشة واللغة . وحذر العدو عند المتاركة واجب كحذره عند القتال ، والبيات أولى بالحذر ، فليكن الجند على تعبئة عند النوم ، كما هم فى اليقظة نهاراً . ولا أمان للأمير إذا وقع بين عدوين ولو كانا متباغضين ، فاذا اتفقا وجب المكر بأحدهما لإسكاته ، والقضاء على الآخر ، وإذا لج عدو فى خصام وجب سحقه ومحالفة خصمه . وإذا وقع الخلاف فى جيش عدو كان ذلك راحة منه ، ولا بد من المحافظة خفية على الرجعة إلى الصلح مع اظهار الإصرار على الحرب . وإذا أسر الأمير قائد العدو حقت الأناة معه ، فابقاؤه عليه أدل على الفضل ، وأكرم من القتل ، وأولى أن يحمل العدو المحارب على المعاملة بالمثل ، فيكتفى بأسر من يقع فى يده . وإذا فتح الأمير بلداً اكتفى بأسر صاحبها ، وعفا عن رعيتها ، وأوسعهم عدلا ورخاء ، حتى ينتزع من قلوبهم كل ولاء لصاحبهم بالأمس ، ولا فلاح بغير حفظ السر فى السلم والحرب ، فقد يكون بين الأصحاب جواسيس للعدو ، حتى وجهة الجيش لا بد من كتمانها بالتورية ، فقد أظهر الإسكندر أنه يقصد الغرب حين عزم الزحف إلى الشرق .

الباب الثانى — فى الإحسان

معانى الباب

سعدى صوفى عملى ، فلباب الدين عنده العمل الصالح مع نية الخير ، ولهذا نجده يعد الاحسان مع الاخلاص ، أفضل من الصلاة والصوم مع الطمع والشح والعدوان . والاحسان عنده آية الصلاح الإنسانى وثمرته ، وهو حق لكل الأحياء من الناس والحيوان ، وهو أوجب لمن هم أحوج إليه ولا سيما طالبوه ، ومنهم اليتامى والفقراء والعجزة والمدينون وأبناء السبيل وعامة الجيران وهم أقرب . « كيف تطيب لك قبلات ولدك ، واليتيم بجانبك يبكى ولا من يحتضنه أو يجفف دموعه ؟ إن جنبات العرش لتهتز لبكائه ، وكيف تسعد بنعمتك وأصحاب الحاجات حولك يتلوون من الشقاء ؟ » . ينبغى ألا تقبض يد الاحسان عن أحد لعصيانه الله أو كفره به ، فالله يحتمل فى ملكوته العصاة والكفار . وللحيوان حقه فلا يضره أو يتخلى عن نجدته إلا قاس ظلوم . وليس من المروءة إزعاجه ولو بنفيه عن قطيعه ، فمن علقت به نملة إلى غير موطنها حق عليه أن يردها إلى سيرها فى موطنها . والإحسان أقوى داع إلى تأليف القلوب ، وأكبر مطهر لها من الرذائل ، وقد

يخضع الإحسان من العدو ما لا يخضعه السيف ، ويربط الحيوان إلى صاحبه أشد مما تربطه سلاسله . فاذا زاد الإحسان الشرير شراً حق الامساك عنه . وليس يعد من إحسان المرء إلا ما يمد به يده ، لا إحسان أهله عنه . ولا مروءة لمن لا يعمل من أجل الرزق ويحسن القيام عليه ، ويدخر من السعة للضيق ، حتى يكفى نفسه وأهله ذل السؤال ، ويبذل الفضل للمحتاجين ، وليس يأكل من كد غيره إلا مخنث . والنية قبل العمل فى كل إحسان ، فالبذل للمراءاة رذيلة تحبط أثره .

من مقدمة الباب

إذا كنت عاقلا فاقصد إلى جوهر الحق ، فهو دائم والقشور فانية ، ومن ليس ذا معرفة ولا كرم ولا تقوى فليس إنساناً إلا بصورته . إنما ينام فى سلام تحت التراب من بث الطمأنينة فى القلوب . انفق ذهبك ومتاعك فالرياح ستذهب به من قبضتك، افتح باب كنزك الآن فلن يكون المفتاح غداً فى يديك . وإذا شئت اتقاء الألم يوم القيامة فلا تنس المتألمين حولك . لا ترد الفقير عن بابك صفر اليد ، خشية أن تدور غداً على أبواب الغرباء . ولتسد حاجة غيرك خشية أن تحتاج غداً إلى عون الآخرين . أو لست تبتهل إلى معبودك ؟ . . فلتكن إذن كريماً، ولا تلو وجهك عمن يبتهلون إليك .

قصة فى فعل الخير مع الأشرار

قالت امرأة لزوجها « لا تشتر الخبز من الخباز الذى فى شارعنا بل من السوق ، فانه يريك القمح ويبيع لك الشعير ، ولا عملاء له غير أسراب الذباب » فأجابها : « يا نور حياتى ، لا تعبئى بحيله ، فما أقام هنا إلا أملا فى معاملتنا ، وليس فى المروءة أن نخيب أمله فينا » . . أسلك سبيل أهل الحق ، وإذا نهضت على رجليك فمد يدك إلى العاثرين .

الباب الثالث — فى العشق

معانى الباب

هنا يكشف سعدى جانباً من أعمق جوانب نفسه وعقيدته ، كما يكشف كثيراً من آرائه فى الله والمعرفة والوجود والقيم ، فيلتقى كثيراً بالفيلسوف اسبينوزا إمام القائلين فى العصر الحديث بوحدة الوجود .

وهو يقسم الناس قسمين : أهل الصورة الواقفون من الأشياء عند الظواهر ، وأهل المعنى الواغلون إلى البواطن . الأولون تربطهم أهواؤهم بعروض الدنيا ، فهم عميان محجوبون عن الحقائق بزخارفها المبهرجة ، مقيدون بجهالتهم فى متاهات الأباطيل . والآخرون يحاولون قمع شهواتهم وتصفية نفوسهم — بالرياضة والمجاهدة وإسعاد الخلق ، حتى ينجلى لبصائرهم لباب الحقيقة فى أصلها،ولا تزيدهم الصعوبات إلا تهافتاً على الجهاد إليه فى عزيمة وصبر . ملأ الله نفوسهم فهاموا فى حبه شهداء لجماله ، فهم فى الله وبالله ولله ، يجدونه فى كل شيء ، وهذا سر قوتهم وسلطانهم وان ظهروا ضعافاً مساكين . وكل همهم فى الدنيا الرجوع إلى الله فانين فى الإيمان به وخدمة خلقه ، للاتصال به ، والاتحاد معه بالمحبة . وليس هناك إلا وجود واحد حق هو الله ، فالعالم إلى جانبه صورة زائفة باطلة .

من مقدمة الباب

سعيدة أيام المفتونين بحب الله ، سواء كانوا حزانى لانفصالهم عنه ، أو مغتبطين بوصالهم فى حضرته . هم صعاليك يفرون من سلطان الدنيا ، وعلى أمل لقائه يشربون خمر العذاب،فذلك خير لهم وان بقوا صامتين ، وما فى الصبر عن تذكر الله خير . فسوسة الشجرة حلوة

كثمرتها من يد الصديق . والأسرى فى حبائل حب الله لا يبحثون عن مهرب . إنهم يعانون الملام ولكنهم فى وحدة تأملاتهم ملوك ، وطريقهم مجهول . هم كالفراش يتهافتون فيحرقون أنفسهم فى نار الحب . معشوقهم فى صدورهم وهم مع ذلك يبحثون عنه ، والينبوع بقربهم وشفاههم تحترق ظمأ إليه .

من حديث بالديمومة

حبك يردك جزءاً ثائراً ، وبهذا الاخلاص تضع رأسك عند قدم حبيبك لتنسى العالم ، وحين تهون الثروة فى عينك يستوى لديك الذهب والتراب . تقول أنه ساكن فى عينيك ، وحين تغلقهما يكون فى رأسك، وحين يطلب حياتك تضعها فى يديه ، وحين يشهر سيفه على رأسك تمد عنقك إليه . هكذا يورث الحب الأرضى هذه الحيرة ، ويطلب هذه الطاعة — فهل تعجب للسالكين فى طريق الله حين يغرقون فى محيط الحقيقة ؟ .. إنهم فى ذكرى حبيبهم يستدبرون العالم وهم سكارى بالساقى الذى فتنهم فأهرقوا الخمر . لا دواء يشفيهم ، فلا أحد يعرف آلامهم . بصيحاتهم يقتلعون الجبال ، وبتأوهاتهم يبددون الممالك . وبكاؤهم ليلا يغسل من عيونهم رغبة النوم . هم غرقى فى بحار الحب ليل نهار ، فهم فى وهلهم لا يميزون بين ليل ونهار .

الباب الرابع — فى التواضع

معانى الباب

لينظر المرء مم خلق، حتى يتطهر من الغرور والعجب بما أوتى من سلطان أو مال أو جاه أو صحة أو جمال أو ذرية ، فكل ذلك من فضل الله عليه ، لا ثمرة جهده فحسب . وكل ذلك من متاع الدنيا وهو زائل . ولاحظ من الكرامة لمتاعها إلا بما يهيىء للعمل الصالح . والدنيا ذات غير : فرب هابط علا ، ورب عال هبط ، والحسنات والسيئات محفوظة .

ولا يغتر التقى بتقواه ، أو يتعالى على الخطاة ، فالتواضع من آيات التقوى وهى تنافى الجهل والخيلاء . ولا يغتر العالم بعلمه ، فغروره به آية فراغه وعقمه ، والعلم إذا خامر النفس هذبها . خلق الله البشر من أصل هين ، فبوأهم بفضله أعلى مكانة ، فالتواضع كان ولم يزل طريقهم إلى الرفعة . ومن داخله الغرور مسخه فأذله . وكلما زاد فضل الله على امرئ كان تواضعه أجدر وألزم. ومن النقص ازدراء الضعاف والجهلاء والمساكين ، ومن الحماقة الاستهانة بالعصاة ، فباب الرحمة مفتوح دائماً أمام كل تائب ، والخواتم غيب ، ورحمة الله تسع كل شىء . وآية المروءة السماحة ، فليبسط امرؤ كنف عطفه للخلق جميعاً ، فيبارك أقل فضلهم ويقبل عذرهم ويحتمل سوءهم ، ويتجاوز عن خطاياهم راضياً شاكراً لله . وليكن طالب حق وحكمة حيث وجدها ، فرب جاهل أو غرير يصيب حيث يخطىء العالم أو المجرب. والله وحده مبدع الخلق وحافظهم ومدبرهم كما اقتضت حكمته، ومن ورائهم علمه، وهو وحده الديان .

من مقدمة الباب

أنت — يا مخلوق الله — من التراب خلقت، فينبغى أن تكون متواضعاً كالتراب . لا تكن جشعاً ولا طاغياً ولا صلب الرأس . إنك من التراب ، فلا تكن كالنار : عندما ترفع النار رأسها المخيف كبرياء يخفض التراب رأسه تواضعاً . ولهذا كانت النار متجبرة والتراب وديعاً . خلقت الشياطين من النار وخلق البشر من التراب .

قصة عمر والسائل

سمعت أن عمر فى خلافته مر بمكان ضيق فوطئ قدم سائل مسكين ، فعنفه السائل قائلا : « أو أنت

أعمى ؟» فأجابه متعطفاً : « لست أعمى ، وقد آذيتك بلا علم فسامحنى » . إذا اتقيت حساب الله فاغفر خطايا من يخافك ، ولا تجحف برعيتك أيها الجبار ، فهناك جبروت فوق جبروتك .

الباب الخامس — فى الرضا

معانى الباب

لم يؤت الإنسان من العلم إلا قليلا ، فرب محنة يضيق بها وهى نعمة ، ومتعة يسر بها وهى نقمة ، وليس الإنسان وحده فى الوجود ولا هو حافظه ، ولا قدرة له على تدبيره ، أو فهم الحكمة من وراء تصاريفه ، فليؤمن برحمة الله وحكمته ، وليسلم بقضائه وقدره . للإنسان إرادته وهى من إرادة الله ، وله قدرته وهى من قدرة الله ، والتبعة فى الوجود على حسب القدرة والإرادة . والإنسان قابل للترقى إلى أعلى الدرجات ، ولكنه بجهاده فى حمى الله . وكل شىء من الله وإليه ونسبة شىء إلى غيره مما يخدش الإيمان بأحديته .

من مقدمة الباب

السعادة تأتى من فضل الله لا من قوة الأقوياء . وإذا لم يأت الخير هبة من عليين لم تستطع القوة تحصيله . إن النملة لا تشقى بضعفها . والنمر لا يأكل بفضل قوته . وإذا عجزت اليد عن بلوغ السموات فلتقبل حظك الذى يأتيك محتوماً . وإذا قدر لحياتك أن تطول لم يقتلك الثعبان ولا السيف . وإذا جاء يوم أجلك قتلك الترياق أكثر من السم .

قصة الطبيب والقروى

لم يستطع قروى أن ينام ليلة لألم فى جنبه ، ولما جاء الطبيب قال لأهله : هذا الألم ناشىء عن أكله بعض ورق العنب ، وأنا أعجب كيف عاش الليلة ، فإن سهام التتار كانت خيراً له من تناول هذا الطعام العسر» فى تلك الليلة مات الطبيب ، وبعدها بأربعين سنة كان الفلاح لم يزل حياً .

الباب السادس — فى القناعة

معانى الباب

طمع المرء فيما عند غيره من متاع الدنيا آية الجهل والخسة ، وتهافته عليه خليق أن يستعبده وينفر منه أقرب الناس إليه . والسعادة ليست فى الجاه أو السلطة أو المال ونحوه من متاع الدنيا بل فى الفضيلة . وطريق الفضيلة كبح النفس والبدن عن الشهوات المذلة . وقد يكون الملوك والأثرياء ونحوهم أكثر شقاء من المساكين . والنفس قابلة للتأديب بالرياضة والمجاهدة حتى تنصرف إلى ما هو أولى بها وما هى أولى به . ومن قنع بيسيره سد حاجته فكفاه ، ومن مد أطماعه لم يكفه شىء : فكلما حاز مطلباً تفزع إلى غيره ، وان لم يزده سعادة . والأطماع حبائل المعاطب ، وان كانت فى ظاهرها الكفيلة بتحصيل المطالب . ومن طلب السعادة والسلامة فليطهر نفسه من خبائث الشهوات ، وعيشه من خبائث الموارد . وبقدر ما يترف المرء تطمس بصيرته ، وكما يردع غواياته يتفتح قلبه وترتفع فضيلته فيقترب من الله . والله لا يرزق خلقه على قدر كرامتهم عنده أو سعيهم بما عندهم من حول وحيلة ، ولا يحرمهم لهوانهم عليه أو عجزهم عن المعاش ، فهو مصور الأجنة فى الأرحام ، ومقدر آجالها ، وكافل أرزاقها ، بفضله الشامل ، فلا تضيع مروءتك بالأطماع الفارغة .

من مقدمة الباب

لا يعرف الله ولا يعبده من لا يقنع بحظه ، فقل للطماع : « القناعة غنى ، أيها القلق اسكن فالعشب لا

ينمو على الصعيد الصخرى المضطرب . إذا كنت إنساناً تحس فلا ترفه جسدك ، وإلا أتلفت ذاتك . العقلاء يطلبون الفضيلة ، ومرفه جسده خلو من فضل . الأكل والنوم دين الحيوانات ، واحتضانه دأب الحمقى . سعد امرؤ ذو وجه ينشط خلال تأملاته ، فيعد نفسه للرحلة الأخيرة عن طريق معرفة الله . ومن لا يميز بين النور والظلام يستوى عنده وجه شيطان ووجه حورية . كيف يستطيع الصقر أن يطير إلى السماء وجناحاه مرتبطان بحجارة الأطماع . اهتم بالعبادة أكثر من الطعام تصر ملاكاً . ابدأ بمعرفة أخلاق الإنسان ثم فتش عن خصائص الملائكة . حسبك من الطعام ما يسد جوعتك ، فكيف يهب الخيرات من لا يستطيع من تخمة أن يتنفس . من ملأ بطنه طعاماً خلا رأسه من الحكمة . والفريسة لشراهتها تقع فى الشرك .

قصة ملك خوارزم

فى بكرة صباح زار طماع ملك خوارزم ، وسجد له مرتين ، فسأله ابنه : « يا أبت ، أو لم تقل أن مكان الحج مكة ؟ فلم تكرر السجود اليوم أمام الملك ؟ » . القناعة ترفع الرأس ، فاذا امتلأ طمعاً لم يرتفع أعلى من الكتفين . ومن طوى بعض شحه استغنى عن أن يتملق أحداً بقوله : « أنا عبدك وخادمك » . والسؤال كفيل أن يطردك من كل مجلس ، فانفه عن نفسك حتى لا تطرد .

الباب السابع — فى التربية

معانى الباب

سعدى صوفى عملى إنسانى : فالفضيلة مطلبه الأول وهى عنده إنسانية بل كونية ، أو هى صلاح إنسانى كونى لا قومى ولا وطنى ولا عرفى ولا معاشى ، والإنسان أولا قائم فى مملكة هى العالم كله ، والله صاحبها ومدبرها فهو أولا فرد فى رعية الله عامة ، ثم هو فرد بين الناس فى أمة أو جماعة أو أسرة ، وقد يكون أباً أو ابناً أو زوجاً أو صديقاً . . . وله فى كل وجه من هذه الوجوه حقوق وعليه واجبات بحسب ذلك الوجه .

والتقوى قوام صلة المرء بربه وبخلقه ، فينبغى أن تكون باعث كل نية وسعى . ومبدأ الفضيلة — قبل المعرفة أيضاً — العفة : أو كبح شهوات النفس والجسد بالرياضة والمجاهدة حتى يملك الإنسان أمره ؛ وتتجلى الحقائق لبصيرته بالعلم والحكمة . وليس كالشهوات موجباً للضلال عن الخير والحق . وينبغى للناس أن يتواصلوا على أساس المعانى الجميلة التى يتوخاها كل منهم فى نفسه وغيره ، لا على أساس فتنة المظاهر أو المنافع العاجلة . ومن الواجب اسداء الخير والعون لكل ذى روح .

كما ينبغى اجتناث كل قول أو عمل يفسد المودة بين الناس كالظلم والسرقة والفظاظة والغيبة والنميمة والحقد والحسد والطمع والترف والبغاء . وإن الرذائل الخفية شر من الظاهرة : كالغيبة فهى أقبح من السرقة ، وكافشاء السر فقد يثير فتنة . والتحام الأمة فى حرب مع عدو أهون من انتشار الأراجيف وهرج العامة . ومن أودع أحداً سراً فأفشاه فهو أحق منه باللوم . وقولة السوء دون ضرورة — ولو بالحق — رذيلة . والغيبة شنعة حتى لمن هم مضرب المثل فى السوء كالحجاج الذى هو مثل الظلم الشرود . وليس يتتبع عيوب غيره إلا معيب .

وينبغى للمرء أن يتوخى فى الزوجة عفتها وطاعتها وحسن تدبيرها ولين كلامها ورعايتها أمر بيتها ، فكل ذلك كفيل أن يطيب عشرتها ، أو يحببها ، ويغرى باغتفار تقصيرها ، ولو لم تكن جميلة ، وعلى المرء أن يثق برجولته قبل الزواج ، وأن يتجنب حسان الغلمان ونساء غيره ؛ فأهله أطيب له ، وجمال المرأة أو جاهها أو مالها بلاء مع سوء خلقها وتطاولها . والسجن أحب

من بيت تسوده الشحناء . ولتلزم المرأة بيتها، وتتجنب معاشرة الغرباء .

كما ينبغى تعهد الولد وحسن القوامة عليه منذ الصغر ، ليحفظ ماضى أبيه ، فبر الولد مع تجنب تدليله ، لأن تدليله مفسدة له ، وليبعد عن صحبة الأشرار اتقاء عدواها ، ويمنع من الاختلاط بالنساء منذ العاشرة ، ويثقف بالمعرفة والحكمة ، ويعلم حرفة يرتزق منها فى معاشه،ولو كان له من أبيه كنز قارون . فالكنز الموروث قد يضيع ؛ وكيس الحرفة دائماً ملىء . والولد الفاسد خير أن يموت قبل أبيه ، ومن ربى ابنه على الاعتماد على نفسه كفل حريته فلا يكون أسير أحد.

من مقدمة الباب

من يكبح هواه عن الرذائل أعظم قوة من رستم وسام . وليس أحد من خشية عدوه كماتكون أنت عبداً لشهواتك . نزعات السوءفى سريرتك كالدم فى عروقك وإذا غلبتك أهواؤك استبدت بسلطانها عليك حكماً وثورة ؛ ولكنها تستسلم حين ترى قبضة العقل المدرعة . لا يتجول أهل الريبة ليلا حيث الحراس ساهرون . والرئيس ان لم ينكل بعدوه أضاع أمامه سلطانه . وكلمة واحدة تغنى إذا كان الإنسان يعمل بما يقرأ أو يسمع .

حديث فى النميمة

لا تقل الشر فى الخيّر ولا فى الشرير ، فتخطئ فى حق الأول وتكتسب عداء الأخير . من يذم غيره فانما يكشف عورات نفسه . وإذا ذممت أحداً فأنت مذنب ولو كان ما تقول حقاً .

من حديث فى الزوجة

الفقير ملك إذا كانت له زوجة مطيعة عفيفة . لا كآبة مع متاعب النهار إذا وجدت فى دارك من تمسحها عنك ليلا . إذا كانت المرأة طاهرة لينة اللسان فلا يسأل: أجميلة هى أم قبيحة . وإذا كانت خيرة الطبع فهى أرضى من الجميلة ، لأن اللطف يستر زحام العيوب . تجنب الحورية الرديئة الطبع . حرم نعم عليين من كانت له امرأة سيئة ، ولا منقذ منها إلا الله . السجن أفضل من بيت تسوده الشحناء . والرحيل عن البيت سرور إذا كانت قعيدته امرأة رعناء . والسعادة محجوبة عن كل بيت يعلو فيه صوت الزوجة صوت زوجها . وإذا عرفت زوجتك طريق السؤال فاكبحها ، أو كن قعيد بيتك كامرأة . احجبها عمياء فى محضر الغرباء ، وإذا هى تركت بيتك فالى القبر . واتخذ زوجة جديدة كل ربيع فتقويم العام الماضى لا يؤدى غرضاً . ومشيك حافياً خير من سعيك فى حذاء ضيق .

الباب الثامن — فى الشكر

معانى الباب

ينبغى ألا ينقطع المرء عن شكر الله جزاء نعمه ، ومهما يشكره فهو عاجز أن يفيه ما هو أهله من شكره . والشكر من أسباب دوام النعم . وخير وسائله إسعاد خلقه بعمل صالح ولو كان هيناً . فأهون العون عند محتاجه عظيم ، وخير البر أعجله . وليس يعرف قدر نعمة إلا المحروم منها . ولينعم المرء كما أنعم الله عليه،فهو لا يعطى غير ما آتاه الله،لا ما حصله هو بقوته فحسب. نعيم المرء بما عنده قد ينسيه المحروم ، فلا يذهل — أثناء نعيمه — عنه ، أو يتريث لحظة فى اسعاده .

من مقدمة الباب

لا أستطيع أن أفى بحق الشكر لذلك الصديق ، ولا أعرف أولى منه بالشكر . كل شعرة فى جسدى هبة منه ، فكيف أشكره لكل شعرة ؟ الحمد لله الأجل الذى خلق الوجود من العدم . انظر كيف فصلك من الطفولة إلى الشيخوخة فى سمت قويم . لقد خلقك طاهراً

فعش طاهراً ، حتى لا تموت ملوثاً بالذنوب . لا تدع التراب قائماً على المرآة فيزداد الكدر حتى يستعصى على الجلاء . يا عابد نفسك ، لم لا تقصد من يهب يديك القوة ؟ إذا صنعت خيراً بجهدك فلا تعبد نفسك ، واعلم أن ذلك بنعمة الله . أنت لا تقوم بمحض قوتك . فالمبدع الخفى هو الذى يهبك كل لحظة .

من حديث بحال المتعبين

إنما يجهل قيمة يوم الهناء من لا يرى الشقاء . الشتاء قاس على الفقير ، والغنى لا يحذره . إذا كنت سريع القدم فاشكر الله حين ترى العرج . ماذا يعرف من قيمة الماء سكان شواطئ جيحون ؟ سل عنه من احترقوا فى وقدة الشمس .إنما يعرف قيمةالصحة من أنهكت الحمى عافيته . كيف يطول الليل عليك وأنت ناعم المضجع على سريرك ؟ فكر فيمن يتقلى بالحمى ، فلا يعرف ملل الليل إلا مريض .

قصة الحمار الحكيم

انقطعت الطريق فى صحراء برجل فبكى قائلا : « من فى هذه الصحراء أشقى منى ؟ » فأجابه حماره : أيها الآدمى البليد ، لم يطول نواحك لجبروت القدر ؟ امض — ولو لم تجد حماراً تمتطيه — كى تقدم الشكر على أنك لست حماراً يمتطيه الناس » .

الباب التاسع — فى التوبة

معانى الباب

مسرات الحياة وآلامها إلى فناء ، وكل من فيها كذلك ، وإلى الله مصير خلقه جميعاً . والمرء مسئول عن عمله ، ولا مرد له بعد الموت إلى الحياة لإدراك فائت ، وهو ناقص وخطاياه كثيرة ، ولكن باب التوبة مفتوح دائماً ، ورحمة الله تسع كل شىء .

فليسرع مذنب إلى التوبة النصوح . لأن الغيب سر ، والموت قد يفجأ قبل فرصة جديدة ، وليخجل المرء من ذنوبه ويتب عنها قبل افتضاح خزيه يوم الحساب ؛ فالله مطلع على الأسرار ولكنه ستار . ولا يستهن امرؤ بذنب — ولو كان صغيراً — أن يرديه ، أو يستعظم كبير ذنب فعفو الله أكبر من جميع الذنوب . والله يحب التوابين ويمد لهم المعونة للصلاح ، وليس كدموع الندم مطهر للخطيئة . الشقى من نسى الله فأنساه نفسه ؛ وغرته زخارف الدنيا فأسرته فى حبائلها حتى خسر نفسه وأضاع آخرته ، وأحزم الناس من استعد بصالح الأعمال والتوبة من الخطايا قبل رحيله إلى الآخرة .

من مقدمة الباب

يا من أفنيت سبعين عاماً من حياتك ، ربما كنت غافلا تلك الأيام التى ولت مع الرياح ! غرتك مطالب الدنيا فلم تتخذ الأهب للرحيل إلى ذلك العالم ، إذ يأتى إليك . وفى يوم الدين — حين تهيأ سوق الفردوس — سيميز كل امرئ بمكانه على حسب أعماله . فاذا كنت ذا كنز عظيم من الصالحات كانت صالحاتك هى ثروتك فى الحساب ، وإذا كنت مفلساً فهو خزيك . وإذا كنت قد أضعت خمسين عاماً فاعتد سنواتك الباقية هبة فاخرة . وإذا كنت لم تزل قادراً على الكلام فلا تغلق شفتيك كالموتى عن اللهج بحمد الله .

عظة

الحياة طائر اسمه النفس وحين يفر الطائر من القفص لا يعود إلى الأسر . اعتبر ، فالعالم باق ولكن لمدة ، وإن لحظة تنفق فى حكمة خير من عمر فى حماقة . لم إذن نربط عقولنا بهذا الخان حيث تستريح القوافل ؟ أحبابنا مضوا ونحن لم نزل فى الطريق . وبعدنا ستبقى الأزهار يانعة فى الحديقة ، ويستمر الأصحاب فى المجلس معاً . وحين تبلغ شيراز ألا تنظف نفسك من

غبار الطريق ! يا من تدنست بتراب المعصية ، ما أسرع ما ترحل إلى مدينة غريبة . إبك وتطهر بدموعك من خطاياك .

الباب العاشر — فى المناجاة

معانى الباب

العبادة بجوهرها لا بشعائرها ، والمعول فيها على الاخلاص لا المعاودة : وكل عبـــادة فالى الله منتهاها ولو أقام العابد بجهله أو غفلته وسيلة بينه وبين الله . والله صمد سميع بصير ، والأعمال عنده بنياتها ، وعلمه محيط بخفايا السرائر من وراء شكول الظواهر ، وهو قريب إلى داعيه : يجيب دعوته ، ويغفر زلته ، ويكشف محنته ، ويبسط عليه حمايته ، ويحقق رجاءه ، ولا حامى غيره ولا مجيب .

من مقدمة الباب

قم نرفع أيدينا فى مناجاته ، فانها غداً ستكون عاجزة فى التراب . لا تظن أن تضرعاتنا ترتد خائبة أمام باب الرحمة المفتوح أبداً . يا رب اشملنا بحنانك ، فالذنوب أوغلت بين عبادك . أيها المنعم ، أنت بكرمك احتملتنا وبعطاياك ورحمة حبك أقمتنا . وإذ فضلتنا على سائر خلقك فأملنا أن تؤتينا العظمة اللائقة بمكانتنا فى العالم . رب ، لا تصغرنى من أجل عظمتك ، ولا تخزنى بخطاياى . ولا تسلط أحداً على ، فخير لى أن أنال العقاب من يديك . وحسبى الخزى فى حضرتك فلا تخزنى أمام رفاقى . إذا هبط ظل رحمتك على ، هان جلال السماء أمام عينى . وإذا وهبتنى تاجاً رفعت رأسى فارفعنى حتى لا يزدرينى أحد .

قصة وثنى

ولى أحد عباد النار وجهه عن العالم ؛ وربط حقويه لخدمة صنم : وبعد سنوات حلت به نكبة ، فبكى عند قدمى الصنم ضارعاً : « أيها الصنم ، إنى بائس فأعنى ، ومتعب فارفق بى » ، واستمر طويلا فى ضراعته الحزينة بلا جدوى . كيف يستطيع الصنم انجاز رغبات إنسان ، وهو عاجز أن يدفع ذبابة عن نفسه ؟ تحسر الوثنى وقال له : « يا أنت قدماك مربوطتان إلى الضلال ، ومن الحمق أن عبدتك سنين . انجز رغباتى وإلا طلبتها من الله » . وبينما وجهه ملوث بالتراب عند الصنم أنجز المهيمن رغبته . وسمع هذا رجل تقى ؛ فخجل ، فسمع صوتاً من عليين فى أذن سره قائلا : « هذا العجوز صلى أمام الصنم فردت صلاته ؛ فإذا رد فى مقام الله فما الفرق بين الصنم والله الحى القيوم ؟ » .



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

فاوست لجوته
(الجزء الأول والثاني)
بقلم الدكتور محمد عوض محمد

الأورجانون الجديد
لفرانسس بيكون
بقلم الدكتور فؤاد زكريا

الكامل في التاريخ
لابن الأثير
بقلم الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور

فن الشعر لهوراتيوس
بقلم الدكتور محمد سليم سالم

يشرف على تحريرها

د رياض تركي | د. عبد الحليم منتصر
نجيب محمود | علي أدهم
زكي خورشيد | ابراهيم الإبياري

المجلد الثاني

١١

فاوست لجوته "الجزء الأول والثانى"

بقلم
الدكتور محمد عوض محمد

مكانة المؤلف وأهم آثاره

فى شهر مارس من عام ١٨٢٣ أرسل الشاعر الإنجليزى الشاب بيرون رسالة إلى الشاعر الشيخ جوته . وكان بيرون فى طريقه إلى بلاد اليونان حيث قضى نحبه مجاهداً فى سبيل تحريرها من النير التركى . قال فى رسالته : « لئن قدر لى أن أعود من رحلتى هذه لأبادرن بزيارة وعمار (حيث يعيش جوته) لكى أرفع فروض الولاء الخالص ، كواحد من الملايين المعجبين بأمير الأدب فى أوروبا غير منازع » .

ولئن كانت هذه عبارة أملاها حماس شاب معروف بشدة الحماس بل والاندفاع : إنها على كل حال كلمة رددها غيره ممن عرفوا بالتؤدة والهدوء . ومع ذلك إذا كنا نرى أن وصف جوته بأنه أمير الأدب فى أوروبا فى العصر المشار إليه ، لا يخلو من الغلو ، فلا بد من التسليم بأنه أكبر رجال الأدب الألمانى فى ذلك العصر وفى كل عصر ؛ لم يسبقه ولم يخلفه من يدانيه .

كذلك يسهل التسليم بأن أعظم انتاج أدبى لأعظم شعراء ألمانيا هو كتابه فاوست . وهذا أمر لا يمكن أن تختلف فيه الآراء . إن الناس ربما اختلفوا فى مسرحيات شكسبير ،وهل أعظمها هملت أو مكبث أو عطيل أو الملك لير ،أو غيرها ؛ غير أن أحداً لم يحاول أن ينكر أن فاوست أعظم أثر لجوته ، وأعظم الآثار الأدبية فى ألمانيا كلها .

ولسنا قادرين ، ونحن نقدم للقراء حديثاً وافياً عن هذا الكتاب ، أن نبدأه بذكر مستفيض عن المؤلف ، ذلك أن المجال هنا مخصص فى معظمه للتحدث عن الأثر الأدبى نفسه ، لا عن سيرة صاحبه . ومع ذلك فإننا هنا بصدد كتاب صاحب مؤلفه طول حياته . ومن يتحدث عن فاوست مضطر إلى الاشارة إلى نواح عديدة من حياة المؤلف . . فحسبنا الآن ونحن نعرض لسيرة جوته — وإن تكن سيرة شائقة عاطرة — أن يكون حديثنا فى كثير من الايجاز .

• • •

لقد ولد الشاعر الألمانى الكبير فى مدينة فرانكفورت على نهر الماين . فى يوم ٢٨ من أغسطس سنة ١٧٤٩ من أسرة متوسطة من الناحية الاجتماعية ، ولكنها ميسرة الحال من الناحية المالية . ولذلك لقى المولود كل عناية

فى تنشئته وتثقيفه فى منزله أولا ، ثم فى جامعة ليبسك حيث قضى عاماً وبعض عام ؛ ثم أعاده المرض إلى فرانكفورت . ولزم فراشه عاماً أو أكثر . فلما أبلّ من مرضه ألحقه أبوه هذه المرة بجامعة ستراسبورج . وهناك انهمك على الدراسة والتحصيل وكأنه لا يشفى له ظمأ ، وأكب على مختلف الدراسات العلمية ، ودراسة الطب والفلسفة،ولم يكن بد من أن يدرس القانون ارضاء لوالده ، الذى سمح له أن يدرس ما يشاء ، على شرط أن يعود من الجامعة بشهادة فى القانون .

فستراسبورج هى المرحلة الأولى فى التكوين الثقافى والروحى لجوته . وقد التقى هناك بالفيلسوف هردر Herder ، الذى يكبره بخمس سنوات ، وكان له تأثير غير قليل فى التوجيه الأدبى لجوته . ومنه أخذ فكرة الاهتمام بالآثار الشعبية والأساطير الجرمانية . ولا يمضى وقت طويل حتى نرى أثر ذلك فى إنتاج جوته لمسرحيته الأولى « جوتس » Göz von Berlichingen

وعاد جوته إلى فرانكفورت وأخذ يتدرب على الأعمال القانونية . ثم قصد مدينة ويتسلار ، حيث محكمة الاستئناف العليا للدولة ، وهناك تعرف إلى سيدة خطيبة لأحد أصدقائه ، وجن بها وجداً وهياماً . وكانت تجربته هنا هى الأساس الذى بنى عليه قصته المشهورة « آلام ورتر » .

وبعد عودته إلى فرانكفورت يزوره هناك الدوق كارل أوجست أمير ويمار فيدعوه لأن يزور ويمار ، ويكرر الدعوة ، فيقبل جوته ويسمح له والده على كره منه . فيقصد ويمار فى عام ١٧٧٥ ، وفى نيته أن تمتد إقامته فيها شهراً أو شهرين فإذا هو يتخذها مستقراً ومقاماً مدى الحياة . ولم يلبث الدوق أن ولاه مناصب ذات خطر ، واتخذه عوناً وصديقاً . ولم يمض وقت طويل على جوته فى وطنه الجديد حتى أصبحت ويمار كعبة القاصدين من رجال الأدب والفن والعلم . وكان جوته نجمها الساطع . وقد كان فى ألمانيا بقعتان هما روض الفكر اليانع والثقافة المزدهرة . أولاهما برلين التى يشرق فيها فردريك الأكبر ، وفى بلاطه تسود الثقافة الفرنسية ويؤمه فيها أمثال فولتير . أما البقعة الأخرى فهى ويمار ذات الثقافة الجرمانية،التى تشرق فيها كواكب ألمانية خالصة مثل جوته وشيلر وهردر وأكرمان . وربما حج إليها الأدباء من جميع الأقطار .

ولقد غادر جوته ويمار غير مرة فى رحلات فى ألمانيا وسويسره وفى إيطاليا ثم لا يلبث أن يعود إلى بيته الجميل فى ويمار . فهنا عشه الذى قضى فيه عمره يغرد ويشدو بأبدع الشعر وأعذبه ، ويؤلف فى العلم ويأتى فيه بمبتكرات ومخترعات .. حياة كلها دأب وجد .. لم تهدأ ولم تعرف الراحة إلى يوم واتته المنية فى يوم ٢٢ من شهر مارس سنة ١٨٣٢ .

* * *

ولا بد لنا أيضاً من إشارة وجيزة لأعمال جوته الأدبية خلاف كتابه الكبير الذى سنذكره بالتفصيل فيما يلى . لقد عاش جوته عمراً مديداً . وبدأ إنتاجه مبكراً . وكانت حياته مليئة بالإنتاج الذى لا ينقطع حتى الأيام الأخيرة من عمره المديد . والمقام لا يتسع للافاضة فى ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نجمل الاشارة إلى أشهرها دون أن نلتزم الترتيب الزمنى .

إن مؤلفات جوته تنتظم أربعين مجلداً ومن أهم ما تشتمل عليه ومن أبدعه شعره الغنائى ، أى الأناشيد والقصائد فى الوصف والغزل والقصص القصير المنظوم والمنظومات الشعبية من طراز « بلاد » Ballad . وهى تحتل مجلدين كاملين . وقد اتفق رأى النقاد على أن شعر جوته الغنائى يمتاز بالرقة والعذوبة . إلى درجة منقطعة النظير ، ولو أن جوته لم يؤلف سوى تلك القصائد ، لكان فى هذا ما يكفى لوضعه فى المكان الأسمى بين الشعراء « الغنائيين » .

وألف جوته مسرحيات عديدة . بدأها فى مرحلة الصبا بإخراجه مسرحية « جوتس » التى سبقت الإشارة إليها ، وهى مستمدة من قصة بطل جرمانى فى العصور الوسطى . ثم جاءت بعدها مسرحيات كلافيجو Clavigo والجمنت Egmont وتاسو Tasso وايفيجينا Ephigenia وغيرها وغيرها . وقد كان جوته شديد العناية بالمسرح فى ويمار ، وقد قام هو نفسه بالتمثيل فى بعض مسرحياته وفى غيرها . .

وتناول التأليف القصصى المنثور أيضاً ، ومن أشهر ما ألفه فى هذا « آلام ورتر » وهو من أول وأشهر مؤلفاته ويصف قصة غرامه بخطيبة صديقه المسماه شارلوت بوف . والكتاب معروف للقارئ المصرى فى ترجمته الرشيقة بقلم الأستاذ أحمد حسن الزيات . ولكن أشهر قصص جوته النثرية ، قصة ولهلم مايستر Wilhelm Méister ؛ وهى قصة طويلة تصف حياة المسرح والعاملين فيه . وعلى الرغم من أنها رواية منثورة ، فإنها تشتمل على أناشيد وأغان شعرية من أبدع ما أنتجه شاعر . نذكر منها على سبيل المثال القطعة التى تحاكى النظم العربى فى التزام القافية والتى أولها :

Nur wer die Sehnsucht kenot
Weiss was ich leide.

ومن العجيب أن هذا المعنى يشابه البيت العربى :

لا يعرف الشوق إلا من يكابده
ولا الصبابة إلا من يعانيها

والترجمة الحرفية هى : إن الذى يعرف الشوق هو وحده الذى يدرك ما أعانى .

ويعتبر كتاب ولهلم مايستر أكبر إنتاج لجوته بعد فاوست . وقد ألفه على مدى كثير من السنين ، كما هى الحال فى فاوست .

وهناك قصة بالشعر على نظام شعر الملاحم : تدعى « هرمن ودروثيا » وقد ترجمت نثراً باللغة العربية ، وهى تعد من أروع ما نظمه جوته .

ومن مؤلفات جوته المطولة كتابه عن تاريخ حياته ، بدأه وهو كهل ، ولكنه استخدم ذاكرته القوية ، وما قد يكون لديه من مذكرات ، بحيث أصبح كتابه شاملا لتاريخ حياته كلها . وقد سماه « الحقيقة والخيال » Dichtung und Wahrheit احتراساً من أن تكون ذاكرته قد خانته فى بعض شئون صباه وشبابه .

وفى ختام الحديث عن أعمال جوته لا بد أن نشير إلى ديوانه الشهير المسمى « الديوان الشرقى الغربى » Westostlicher Diwan . فان جوته بعد أن تجاوز الستين أبدى اهتمامه بالأدب العربى والفارسى بصورة جدية . وأخذ يستعين بعدد من المستشرقين على فهم بعض النصوص الأدبية الهامة ونصوص القرآن الكريم . وانتهى به الأمر إلى تأليف الديوان المذكور ، الذى تظهر فيه الروح الشرقية والجو الشرقى . والديوان عبارة عن مجلد ضخم يشتمل على عدد كبير من القصائد والمقطوعات فى شتى الموضوعات من نسيب وحكمة ووصف وكلها مصطبغ بالصبغة الشرقية . . .

إن اهتمام جوته بموارد أدبية جديدة ، وتعمقه فيها ، ونشره لديوان شعر مستلهم من تلك الموارد الشرقية ، ونشره لمثل هذا الأثر وهو مشرف على السبعين من أكبر الأدلة على حيويته ودأبه ومقدرته على التجديد فى جميع مراحل الحياة .

تاليف مسرحية فاوست

كان من دأب جوته فى مؤلفاته الكبيرة أن يمعن فى التفكير فيها . ويطيل التأمل فترة من الزمن قد تمتد أشهراً وأعواماً ، ثم يبدأ الكتابة فى بعضها ، ثم لا يلبث أن ينصرف عنه ، إلى إنتاج آخر ، فيتمه كله أو بعضه ، ثم يعود إلى ما كان بصدده من مؤلف مؤجل . ومن النادر أن يتم مؤلفاً من مؤلفاته مرة واحدة ، كما فعل فى مسرحية « جتس » ، وقصة « فيرتر » وملحمة «هرمن ودروثيه» . ولعل سبب ذلك سهولة الموضوع ووضوحه . أما إذا كان الكتاب الذى يشغله متعدد الموارد والمصادر ، عميقاً لا يكاد يسبر غوره إلا بجهد ومشقة ، وموضوعه بعيداً عن السهولة واليسر ، فان الشاعر خليق أن يقضى فى تأليفه السنين الطوال ، يرسم له الخطط ويقلبه على وجوه عديدة ، ويستحدث فيه ما شاء من أخيلة ومواقف جديدة ، فتنمو فصول الكتاب وتتعدد فنونه ، وقد تفتقر الفصول إلى قطع جديدة تصل بعضها ببعض . حتى إذا قطع فى هذا مرحلة ، ترك الكتاب فترة من الزمن لا يكاد يمسه أو يخطر له ببال ، ثم يعود إليه لكى يبدأ مرحلة جديدة . .

وهذا الوصف لا ينطبق على كتاب انطباقه على « فاوست » الذى لازم المؤلف طول حياته ، يدعه ثم يعود إليه . وقد مضت ما بين مرور الفكرة الأولى بخاطره ، وما بين اتمامه السطور الأخيرة من الجزء الثانى قبيل وفاته مدة لا تقل عن الستين عاماً . فنحن نعلم أن الفتى الذى لم يكد يتجاوز العشرين ربيعاً ، كانت تتردد فى خاطره أسطورة الساحر القديم فاوست وفى أثناء طلبه العلم فى ستراسبورج عام ١٧٧٠ إلى ١٧٧٢ ازداد تفكيره فيها . وخيل له أنها جديرة أن تكون موضوع مسرحية ، ولم يمض عام وبعض عام حتى أخذ يرسم الخطة لتلك المسرحية . ولعله أخذ يسطر بعض مشاهدها . ولكن هيهات أن يكون قد خطر له وهو يخطو هذه الخطوات الأولى ، فى عام ١٧٧٣ أن الانشغال بهذا الكتاب سيلازمه إلى أوائل عام ١٨٣٢ . وأن الإنتاج سيكون موزعاً على أوقات متباعدة على مدى السنين ومراحل الحياة . إن من المهم لكى نحسن فهم هذا الأثر الأدبى الجليل أن ندرك هذه المراحل العديدة ، التى لازمت ذلك الإنتاج .

إن جوته نفسه يحدثنا أن الفكرة العامة للكتاب قد خطرت له فى وقت مبكر . وأنه قرر منذ البداية أن تكون معالجته للأسطورة فى صورة مسرحية شعرية . لقد خيل له أن الأسطورة تشتمل على مواقف ونواح عديدة ، ومن الممكن أن تؤتى صوراً ذات معان ، وأن فيها مجالا للشعر والإنشاد وللأسى والفكاهة ، وللدعابة والشعوذة ، وللأخيلة المبتكرة . ولمواقف عديدة تسمح بوفرة الإبداع والاختراع .

ولكن اتساع المجالات أمامه لم يدفعه لرسم خطة محددة صارمة ، يتقيد بها ، ولا يخرج عنها . بل مضى فى عمله كما يشاء ويشاء له الهوى : يكتب اليوم قطعة ، ثم ينتقل إلى غيرها غداً ، ويتخيل مواقف أو مشاهد ينظم فيها حواراً ، أو يؤلف أناشيد بديعة ، مكانها فى جزء آخر من الكتاب لم يؤلف بعد . فكثيراً ما كان يترك فجوات هنا أو هناك ، على أمل أن يسدها بفصول مناسبة عندما تحين له الفرصة التى يرتضيها . وفى أثناء ذلك نراه لا ينفك ينقح ويهذب ، ويقتطع ويضيف ، ويمحو ويثبت . . .

وعندما نزل جوته ويمار فى عام ١٧٧٥ كان لديه أجزاء من فصول الكتاب ، الذى أخذ يتكون بهذا الأسلوب العجيب . . وكان معلوماً لخاصة أصدقائه أنه مشتغل بتأليف مسرحية « فاوست » فطلبت إحدى سيدات القصر : الآنسة جوخهاوزن Göchhausen أن يعيرها الجزء الذى أتمه من الكتاب ، فأعطاها بعض

الفصول فنسختها بعناية فى مجلد لديها ، وبقى هذا المجلد لم ير النور إلا بعد وفاة جوته بنحو خمسة وخمسين عاماً . فقد عثر عليه فى ذلك الوقت ، ونشر وأصبح يطلق عليـه اسم « نواة فاوست » Ur-Faust وهو يشتمل على نحو عشرين منظراً من مناظر الكتاب أكثرها مما يتصل بالمأساة الغرامية ، وقد كتبت بعض القطع نثراً والبعض نظماً ، وكل ما تدل عليه هذه المجموعة الصغيرة أن جوته قد ألم بالفكرة الأساسية فى مسرحية فاوست ولكنه عند وصوله إلى ويمار لم يكن قد أتم من الكتاب إلا جزءاً يسيراً .

ولم يحاول أن يمضى فى التأليف بعد وصوله ويمار مباشرة ، ولعله لم يعد إلى معالجة الموضوع بعد ذلك إلا فى عامى ١٧٨٨ ، ١٧٨٩ . وقد تكون لديه عدد لا بأس به من الفصول مما استطاع تنقيحه وتهذيبه ، ونشره فى عام ١٧٩٠ تحت اسم « فاوست : نبذة » 'Faust : ein Fragment' وإلى هذه النبذة أخذ الشاعر يضيف فصولا جديدة فى الأعوام الأربعة أو الخمسة التالية . وفى ذلك الوقت بات واضحاً للمؤلف أنه قد توسع فى موضوعه ، وخلق فيه مواقف وأخيلة ، وحشد فيه فصولا ومشاهد ، وكلها من الأهمية بحيث لا يمكن إغفالها وإسقاطها . . بل لا بد له أن يصوغها ويجلوها فى أحسن صورة وأروع ثوب شعرى . فلم يكد يدركه العام الأول من القرن التاسع عشر حتى بات واضحاً لجوته أنه لن يتسنى له أن يخرج مسرحيته فى جزء واحد . بل لا بد أن تكون فى جزءين . . ولعله ارتاح لهذا القرار ، الذى أتاح له أن يطلق لخياله العنان ، وأن يدع فكره يسبح فى عجيب الآفاق والأرجاء . ولم يعد هناك مشقة فى إخراج الجزء الأول . فوجه إلى هذا الأمر اهتمامه واستطاع أن يخرجه للناس فى سنة ١٨٠٨ تحت عنوان فاوست : الجزء الأول من المأساة ؛ محتفظاً فى الوقت نفسه بمقدار كبير من الفصول ، بعضها منظوم كامل ، وبعضها فى أدوار مختلفة من الإنتاج . وهذه سيجئ دور العمل فيها حين يبدأ جدياً فى إعداد الجزء الثانى .

ولسنا ندرى تماماً ما الذى احتفظ به جوته ليظهره فى الجزء الثانى . . عندما أخرج الجزء الأول . ولكنا نعرف أنه فى الراجح قد أتم الفصل الثالث ، كله أو جله وهو الفصل الذى يشتمل على قصة هيلانه . غير أنه على أثر ظهور الجزء الأول عاد مرة أخرى إلى الإعراض عن متابعة عمله الكبير . ولم يستأنف العمل فى سائر الكتاب إلا فى عام ١٨٢٥ . وكان إتمام الجزء الثانى أهم ما كرس له جهوده فى السنوات الأخيرة من عمره إلى أن توفاه الله فى الثانى والعشرين من مارس سنة ١٨٣٢ . ونشر الجزء الثانى فى العام التالى . . .

هكذا نرى أننا بصدد كتاب منقطع النظير فى ظروف تأليفه . ولا بد لنا أن نذكر هذه الظروف لكى نجيد فهم هذا الكتاب . فهنالك فصول ألفت فى عهد الفتوة والشباب . وفصول تناولها المؤلف فى عهد النضج وتمام الرجولة ، وأخرى كتبها وهو كهل مجرب ، والباقى كتبه وهو شيخ هرم ، ومع أن جوته ظل محتفظاً بمعظم قوته وحيويته الفكرية ، إلى آخر مراحل الحياة . فإن أحداً لا ينكر أن مر السنين وزيادة التجارب لها أثرها فى مزاج الكاتب وفى أسلوبه ونزعاته ، وطريقة تصوره للأشياء ، ولم يفت كثيراً من النقاد أن يلفتوا النظر إلى ما هنالك من اختلاف فى الشخصيات فإن فاوست فى الجزء الثانى غيره فى الجزء الأول وابليس نفسه فى الجزء الثانى شيطان من طراز مختلف نوعاً .

وبقاء كتاب فاوست فى طى الأضابير زمناً طويلا كان سبباً فى تعدد مناظره وتكاثرها . حتى بلغ الكتاب بأكمله أكثر من ١٢١١٠ بيت ، نصيب الجزء الأول منها ٤٦١٣ والثانى نحو ٧٤١٧ ، وهذا ما يعادل من حيث الحجم أربعاً أو خمساً من مسرحيات شكسبير .

• • •

موضوع الكتاب

بنى جوته كتابه العظيم على أسطورة « الدكتور فاوست » التى تدور حول قصة أستاذ من أهل العلم باع روحه للشيطان نظير أربعة وعشرين عاماً ينال فيها ألواناً من المتع والملذات . ولعل الأسطورة تكونت بفضل جهود بعض رجال الدين ، الذين أرادوا بنشرها أن يعظوا الناس ويحرضوهم على الصلاح والتقوى والبعد عن سبل الضلال . ولكن الأسطورة فيما يبدو لها أساس من الواقع ، فان النقاد متفقون على أنه كان يعيش فى ألمانيا فى النصف الأول من القرن السادس عشر رجل يحمل اسم الدكتور فاوست ، وكان يتجول فى أنحاء البلاد يوهم الناس أنه ساحر ضليع . وقد تحدث عنه طبيب يدعى فيليب بيجاردى فى كتاب ألفه سنة ١٥٣٩ قال فيه إن فاوست رجل أفاق محتال يتجول فى البلاد منذ بضع سنين ، يزعم أنه الفيلسوف الأعظم ويدعى غير ذلك من الألقاب ، ويحتال على ابتزاز أموال الناس بقراءة البخت والشعوذة والطب الخرافى ، ونحو ذلك . ويقول « بيجاردى » إنه قابل كثيراً من معاصريه ممن خدعتهم حيله وادعاءاته .

فى ذلك العصر كان حديث السحر والسحرة يشغل الأذهان فى جميع أنحاء أوروبا إلى درجة لا نكاد نتصورها فلم يكن بمستغرب أن يؤمن الناس ببراعة فاوست السحرية ويصدقوا مزاعمه . فاشتهرت حول اسمه الروايات والأخبار ، وهو على قيد الحياة . وعندما سمع الناس فى حوالى عام ١٥٤٠ أنه قد مات ميتة عنيفة ، فى ظرف شديد الغموض ، لم يجد الناس صعوبة فى تفسير ماحدث بأنه من غير شك قد اختطفه الشيطان ، الذى كان يساعده على الإتيان بأعماله الخارقة للعادة .

هكذا ولدت أسطورة الدكتور فاوست ، وعلى الرغم من أن الزعم بأن رجلا باع نفسه للشيطان نظير بعض المساعدات العاجلة ؛ لم يكن شيئاً جديداً ، غير أنها فى هذه المرة أسطورة مقترنة باسم رجل كان يعيش ويراه الناس ، بل ولم تلبث الأسطورة أن ظهرت فى صورة قصة مطبوعة نشرت فى فرانكفورت عام ١٥٨٧ وناشرها رجل يدعى شپير Speyer ، أما المؤلف المجهول فأكبر الظن أنه قسيس من أتباع مرتن لوثر ، ألف كتابه بأسلوب جدى ، لغرض دينى ؛ ليحذر الناس من السحر والشعوذة والفنون الجهنمية . والكتاب ملىء بمقتطفات من الكتاب المقدس . وشعاره المكتوب على الغلاف « قاوموا الشيطان ، يهرب منكم ! » أما عنوان الكتاب فهو « تاريخ الدكتور يوهان فاوست : الساحر البعيد الصيت ، ذى الأعمال الجهنمية » .

ومن المفيد أن نأتى هنا بخلاصة لهذا « التاريخ » :

« كان فاوست ابناً لفلاح فى قرية بالقرب من ويمار . وله عم غنى فى بلدة ويتمبرج ، تولى الإنفاق على تعليمه فى جميع مراحل الدراسة ، فتخرج الطالب من الجامعة بامتياز فى علم اللاهوت ، ولكنه نظراً لطموحه وحبه للأبحاث الشاذة ، تعلق بدراسة السحر ، والكشف عن الأسرار الغامضة ، وترك دراسة الدين وتبرأ منه . وأخذ يدعى العلم بالتنجيم والطب ، ويعالج أمراض الناس بالأعشاب والنبات . ولم يكفه الإمعان فى البحث عن أسرار الكون ، وكل ما فى الأرض والسماء ، بل دفعه غروره إلى الالتجاء إلى العزائم الخاصة باستحضار الشيطان ، فأمكنه بعد لأى أن يستحضر شيطاناً من المرتبة الثانية ، ظهر له فى صورة راهب . وتبين أن اسمه « مفيستو فليس »[1] فاستدعاه فاوست إلى منزله ، وعقد معه اتفاقاً . وبمقتضى هذا الاتفاق يكتسب فاوست القوة الروحية ، ويكون له ابليس خادماً مخلصاً مطيعاً ، يأتى إلى منزله فى أى وقت يريده

(١) لم يعرف تماماً أصل هذا الاسم ولعله من أصل عبرى وربما كان للنصف الثانى منه . فليس علاقة بالكلمة العربية إبليس وسندعوه بهذا الاسم فى الفصول التالية .

فاوست . وفى أى شكل يريده ، سواء أراده مختفياً لا يرى أو فى أية صورة ظاهرة ، ويقدم للدكتور فاوست جميع الخدمات التى يطلبها ، وينيله ما يشاء من الرغائب . وفى نظير ذلك وبعد فترة من الزمان — حددت فيما بعد بأربعة وعشرين عاماً — يصبح فاوست جسداً وروحاً ملكاً لهذا الإبليس ، وعليه منذ الآن أن يكفر بالدين المسيحى ، وأن يبغض جميع المسيحيين ، ويقاوم كل محاولة يراد بها عودته إلى الدين . ولا بد لفاوست أن يمضى هذا العقد بقطرة من دمه .

« قبل فاوست هذه الشروط كلها ، وفى الفترة الأولى بعد العقد التزم منزله لا يقابل أحداً سوى إبليس وتلميذ فاوست الخاص المسمى كرستوف واجنر ، وهو فتى غر وقح كان من قبل أحد الرعاع السفلة . وأخذ الشيطان يزورهما ويجتهد فى تسليتهما ، ويقدم لهما أطيب الأطعمة وأفخر الخمور التى كان يسرقها من القصور المجاورة . وهكذا أخذ فاوست يعيش عيشة الترف ليلا ونهاراً ، وكفر بالله ورسله واليوم الآخر . . . ثم خطر لفاوست أن يتخذ زوجة ، ولكن نظراً لأن الزواج نظام نصرانى ، فإن الشيطان اعترض على الزواج . ولكن وفّر له الوسيلة لارتكاب الإثم . كذلك أتحفه الشيطان بكتاب ضخم فيه جميع المعلومات عن السحر والشعوذة ، وطرق ممارستها . ثم تدور مناقشات ومجادلات بينهما حول الأرواح والملائكة . وكيف يستحيل الملك إذا عصى شيطاناً . بعد هـــذه المجادلات أخذ فاوست يشعر بشىء من الندم ويفكر فى التوبة . ولكنه لا يلبث أن يعود إلى ضلاله وكفره . . وتنقطع المجادلات بينهما بعد ذلك ، ويأخذ فاوست فى دراسة التنجيم ، وعلم طبائع الأشياء ، وتمضى على انهماكه فى هذه الدراسات سبع سنين .

« فى الأعوام الثمانية التالية لم يحدث سوى حادثين خطيرين : أولهما أن فاوست طلب من الشيطان أن يريه جهنم ، فتوسط لدى واحد من كبار الشياطين يدعى « إله الذباب » لكى يحضر فى منتصف الليل ويأخذ فاوست . وحضر هذا الشيطان فعلا وحمل فاوست على كرسى من العاج ، ثم أغرقه فى سبات عميق ، وجعله يرى فى نومه أحلاماً تتضمن صوراً ومشاهد من الجحيم ، وهو يتوهم أنه يراها حقيقة .

« أما الحادث الثانى فإنه طلب أن يرقى إلى السماء فحملوه فى مركبة يجرها جواد أشبه بالتنين ، فجعل يتجول فى السماء وبين النجوم بضعة أيام ، ثم عاد إلى الأرض ، وفى العام السادس عشر من المدة المتعاقد عليها ، طلب من إبليس أن يسيح فى الأرض ، فتحول الشيطان إلى حصان ذى أجنحة ، وأخذ يجوب به جميع أركان الأرض . فأمكنه بهذه الوسيلة أن يزور مختلف البلدان ، ويشاهد مختلف المناظر ، وينعم بما فى كل بلد من ضروب الملذات،ويقوم ببعض أعمال السحر والشعوذة ، من باب التسلية ، ففى روما زار قصر البابا ، وقام ببعض ألاعيبه وسخرياته . وفى استامبول زار حريم السلطان فى زى ولى من أولياء المسلمين . وفى بلاط الامبراطور شرلكان فى إسبانيا ظهر بمظهر الإسكندر الأكبر وزوجته ، وفى نهاية المطاف يقضى وقتاً طويلا فى مرح ودعابة مع مجموعة من الطلاب المحبين للسكر والعربدة . وفى إحدى السهرات مع هؤلاء تمنى أحدهم أن يرى هيلانة التى اشتهرت بجمالها الفتان فى زمن اليونان . فلم يلبث أن أحضرها لهم ليأنسوا بوجودها . ثم اتخذها بعد ذلك عشيقة له وأولدها غلاماً سماه يسطس فاوست ومن خصائصه « أنه يتنبأ بما فى الغيب » .

« وهكذا تمضى السنون وتقترب مدة التعاقد مع إبليس من نهايتها . فيأخذ الندم سبيله إلى قلب فاوست وينادى بالويل والثبور ، وينهمل الدمع من عينيه . فيتصنع إبليس العطف عليه ولكنه يصر على تنفيذ جميع شروط العقد . وفى اليوم الأخير من الأعوام الأربعة والعشرين ، يجعل فاوست وريثه تلميذه واجنر ، ثم

يذهب مع خلانه إلى حانة بالقرب من ويتمبرج ، فيقدم لهم أطيب الطعام والشراب ، ثم يقص عليهم قصته فى حزن وألم ، مؤكداً لهم أن الشيطان سيحضر ليقبض روحه فى منتصف الليل ، بعد ذلك يفترق الجميع . وفى الساعة المحددة ، يسمع الطلاب صوت صفير مزعج ، وحشرجة عالية ، ويعودون فى الصباح لرؤية صاحبهم فلا يجدون لفاوست أثراً بل يجدون جسداً ممزقاً فوق كومة من القمامة » .

هذه خلاصة لأول كتاب يسرد أسطورة فاوست بالصورة التى أرادها مؤلفه . ولكن هذه القصة لم تلبث أن تلاها غيرها ، ثم لم يلبث المسرح أن تناول هذا الموضوع مرات عديدة ، وتصرف الكتاب فى الأسطورة كما شاءوا وشاء لهم خيالهم . وبعد ذلك تناول الموضوع كتاب « مسرح العرائس » ، وهذا الطراز من التسلية كان دائماً واسع الانتشار فى أواسط أوروبا . هذا بقطع النظر عن المسرحية الإنجليزية التى كتبها مارلو سنة ١٥٨٩ ، وانتقلت بعد بضعة أعوام إلى أوروبا بواسطة جوقة من الممثلين المتنقلين .

وقد اطلع جوته دون شك على كثير من تلك القصص والمسرحيات ، فان أكثرها طبع ونشر ، وكانت هذه المطبوعات متداولة وواسعة الانتشار فلم يلبث أن شغلت الأسطورة تفكيره ، وأثارت خياله . وأطلع جوته أيضاً على كثير من أدب الأساطير وكتب السحر والشعوذة . وكل ما يتصل بخرافات القدماء . ولعله كان يقبل على هذه المطالعات ، وهو يعلم أن هذا الطراز من الكتب ليس مما يروق فى عين الفلاسفة والمفكرين المتزمتين ، أمثال هردر الذى كان جوته يكثر من صحبته وهو طالب فى العشرين فى جامعة ستراسبورج ، فإنه يحدثنا أنه اضطر لأن يخفى عن هردر اهتمامه بأسطورة فاوست إشفاقاً من سخريته وتهكمه .

إذن كان جوته مدركاً أن الاهتمام بالأساطير والخرافات مما يسخر منه بعض « العقلاء » . ولم يعبأ هو بذلك ، حتى ولو كان بعضهم ممن يقدرهم جوته ، وينتفع بآرائهم فى بعض نواحى النقد الأدبى ، وليس معنى هذا بالضرورة أن جوته نفسه كان مؤمناً بتلك الأساطير ، على الرغم مما أولاها من عناية ودراسة . ومن العبث أن ندخل هنا فى حديث طويل عما إذا كان جوته يعتقد فى السحر والسحرة ، وفى الروحانيات غير المألوفة ، والعقائد القبالية[1]. ونحو ذلك ، وإنما المهم أنه كان يعتقد أن هذه كلها تشتمل على موضوعات صالحة تماماً لأن يتناولها الشعر وتؤلف فيها القصائد ، وتنشد الأناشيد . وقد سبق لشكسبير أن أورد بعض الظاهرات الخارقة للعادة فى بعض مسرحياته ، مثل النساء الساحرات فى «مكبث» . وشبح الملك الوالد فى «هملت» . وخيال يوليوس قيصر فى مسرحية «يوليوس قيصر» . ومثل الكائنات الغريبة التى أوردها فى مسرحية « العاصفة » . غير أن جوته ذهب فى « فاوست » إلى أبعد من هذا بكثير . فقد خلق هنا عالماً واسع الآفاق لا يحده زمان أو مكان ، وحشر فيه ضروباً وشكولا وأصنافاً من الكائنات ، وضمنه مواقف ومناظر أبدع فى عرضها واجتلائها ، على الرغم من غموضها أحياناً وإغرابها . . يأتى بكل هذه الأعاجيب ويصوغها فى شعر جميل رصين دقيق السبك ، رقيق اللفظ ، رائق المعنى ، يوشك ألا يكون له فى عالم الأدب نظير فى روعته وجماله .

ملأ جوته كتابه العظيم بكثير من هذه الخياليات والروحانيات والسحريات والشعوذات وأكثرها مما لا يمت لأسطورة « فاوست » بصلة قريبة ، ولا يزيدنا علماً

(١) القبالية Kabbalah مذهب استحدثته طائفة من اليهود فى القرن العاشر ، وقد يرجع إلى عهد قديم . ويحاول المذهب أن يفسر الظاهرات الكونية وغيرها ، ومعظم الأسفار الخاصة به كتب باللغة العبرية التى كان جوته ملماً بها .

بأية حادثة من حوادث الأسطورة ، وهى مع ذلك تشتمل على نظام من الشعر البديع وابتكارات من الخيال الطريف . ولنضرب لذلك بعض الأمثلة ، ولتكن من الجزء الأول من «فاوست» ، وترجمته فى متناول القارئ العربى .

• • •

فى الجزء الأول منظر لما سماه المؤلف مطبخ الساحرة، ملآن بالمشاهد غير المألوفة ، ولا علاقة له بالمسرحية سوى أن الشيطان أراد أن يحصل لفاوست على عقار يعيد إليه شبابه ، وكان فى وسع إبليس أن يجد له مثل هذا العلاج ، دون حاجة إلى كل هذه الخزعبلات . ولكن المؤلف رأى أن ينتهز هذه الفرصة ليعرض طائفة من الخرافات السحرية .

وهناك أيضاً حانة أورباخ فى ليبسك ، منظر ابتكره جوته وملأه بالأخيلة السحرية ، ولا يمت لأسطورة « فاوست » بأدنى سبب .

ثم هناك ليلة والبورغ ، حيث تحتشد الكائنات الخرافية فى جبال هرتس بألمانيا ، منظومة شائقة ولكنها خارجة عن موضوع المسرحية .

وإذا كان فى الجزء الأول أمثلة عديدة لمثل تلك المشاهد فان الجزء الثانى مفعم من أوله لآخره بأمثالها، بل لعلها تغلب على المناظر المألوفة المرتبطة بالقصة .. ومن الناقدين من ضاق ذرعاً بهذا العالم الروحانى الخرافى ، وبالأساطير تلو الأساطير ، والشعوذات والخزعبلات ، فظنوا أن المؤلف الشيخ قد أدركه ما يلازم الشيخوخة عادة من هرف وخرف . ولو تريث هؤلاء النقاد ، وأنعموا النظر فيما يطالعونه من شعر بديع رصين ، ومن قصائد جميلة التنسيق ، دقيقة الصناعة ، لأدركوا أن شعراً يتسم بهذا الإعجاز والإبداع ، ليس مما تمليه الشيخوخة الكليلة والقريحة الواهنة . . . إنما هى رغبة الشاعر فى أن ينظم القصيد تلو القصيد فى تلك الموضوعات البعيدة عن عالم الواقع المحسوس .

ولقد يبدو لبعض القراء غريباً أن يكون السحر والقبالية والخرافات والأساطير ، مما يستهوى خاطر الشاعر العبقرى ؛ فيختار موضوعاته من ذلك العالم البعيد عن المألوف والمحسوس . هذا الخاطر ربما خطر بوجه خاص للقارئ العربى . ذلك لأن الأدب العربى ، والمؤلفات العربية التى تعالج موضوعات الجن والشياطين والسحر والشعوذة قليلة جداً ، وليس لها مكان خطير فى أدبنا فى أى عصر من العصور. أما الأدب الأوروبى، فإن فيه المؤلفات العديدة ، وأكثرها من مخلفات القرون الوسطى المتأخرة ، وهى تعالج موضوعات السحر والكيمياء والسيمياء ، والقبالية ، والتنجيم ونحوها . وكان السحر والسحرة تمثل مكاناً خطيراً فى تفكير الناس وأحاديثهم ، ولذلك كانت تلك المؤلفات متداولة وتحتل مكاناً هاماً فى المكتبة الأوروبية ، وبعضها من وضع كتاب لهم شهرة ومكانة ، وأكبر الظن أن اختراع الطباعة ساعد فى نشر تلك المؤلفات وتداولها . وقد أكثر جوته من مطالعة تلك الكتب فى فترة العلة والنقاهة التى قضاها فى فرانكفورت ما بين الدراسة فى جامعة ليبسك والالتحاق بجامعة ستراسبورغ . وقد استهوت لبه قصة أو أسطورة الدكتور فاوست . ورأى أنها جديرة أن تكون موضوعاً لمسرحية ، تشمل إلى جانب الظاهرات الطبيعية المألوفة ، شخصيات وظاهرات خيالية وخرافية ، وفيها مكان للشعوذة وأعمال السحر والتهكم والسخرية والفكاهة ، والصور الرمزية . ويمكن أن تتضمن أيضاً لمحات إنسانية ومواقف مؤثرة ومأساة أليمة .

استهوت إذن هذه الأسطورة شاعرنا ؛ وملكت عليه تفكيره ، لا تكاد تبرح فكره إلا لتعود إليه ، وقد رأينا أنها صاحبته ستين عاماً ، وهو فى هذا العهد الطويل يؤلف الكتب نثراً ونظماً فى موضوعات أخرى وينشرها ، بل يتسلى أحياناً بالتأليف فى موضوعات علمية . وهو دائب فى أثناء ذلك على نظم القصائد

والحوار والأناشيد مما يرى أن له مكاناً فى كتاب «فاوست» . حتى ولو لم يكن ذا صلة بأسطورة الدكتور «فاوست» . وكل هذا كان يضمه بعضه إلى بعض حتى تضخم حجمه وتعددت أشكاله وألوانه .

وربما جاز لنا أن نعتبر أن كتاب فاوست ليس مجرد مأساة من جزءين ، تعالج أسطورة الدكتور فاوست . بل هو أدنى لأن يكون ديوان شعر عظيم يحوى موضوعات عديدة . منها — وليكن أهمها ، قصة الدكتور فاوست : إذا نظرنا إلى الكتاب هذه النظرة فلن نجد غضاضة فى أن يشتمل الكتاب على منظومات ومشاهد وخواطر لا تمت إلى الأسطورة بسبب ، ونحكم على كل قطعة بجمالها وقيمتها الشعرية .

فى هذه الحالة تصبح أسطورة الدكتور فاوست بمثابة المفتاح ، الذى فتح لنا باباً كشف لنا من عالم فسيح الأرجاء ، ممتلئ بالمشاهد الخلابة ، والمنـــاظر الساحرة تجول فيه كائنات عجيبة ، وتسبح فيه الأرواح والأشباح ، وتتردد فيه صيحات الجن وأناشيد الملائكة .

• • •

وبعد فانا اضطررنا إلى هذا التمهيد الطويل نوعاً ما ، لكى ننير السبيل بين يدى القارئ ونعينه على معرفة كتاب يعد من معجزات الإنتاج الأدبى فى العالم كله ، وقد آن لنا الآن أن ندلى بوصف لهذا الأثر الجليل ، وما يجرى فيه من أحداث .

كتاب فاوست

إن جوته كما رأينا لم يخترع موضوع كتابه اختراعاً ، بل بناه على أسطورة شائعة متداولة شأنه فى ذلك شأن كثير من مؤلفى المسرحيات مثل شكسبير ومارلو . غير أن أسطورة الدكتور فاوست لا تعدو أن تكون من الكتاب بمثابة الإطار ، الذى ملأه المؤلف بطوائف من الصور والمبتكرات طغت على الإطار حتى كادت تخفيه . والأسطورة نفسها قد تصرف فيها المؤلف إلى أوسع مدى ، وتناولها بالتبديل والتغيير والإضافة والتهذيب ، ومع ذلك فان الأسطورة لم تختف تماماً بل ظل جوهرها قائماً فى شيء من التصرف رآه المؤلف ضرورياً لكى يلبس الشخصيات ثوباً أروع وأوقع فى النفس . . .

ألف جوته كتابه كله نظماً ، فيما عدا منظر واحد قصير فى الجزء الأول ، رأى أن يستبقيه نثراً . وقد امتاز شعر جوته فى فاوست بالمزايا التى امتاز بها فى أشعاره الغنائية . فكان ينظم بعناية وإتقان ، ويختار الوزن والقافية التى تلائم كل موقف وكل موضوع ، وربما أرسل الأشعار بغير قافية أحياناً استجابة لحالة نفسية تتصل بالموضوع أو بالمتكلم . . وقد أكثر من الأغانى والأناشيد لأن الموقف يتطلبها ، أو لأنه رأى أن يقحم الإنشاد فى بعض المناسبات التى ابتكرها . وهكذا كان ينوع الأوزان حسب نوع الكلام من حوار أو غناء . وحين يكتب عن العصر اليونانى ، يجعل أوزانه من الطراز الإغريقى القديم . وهكذا نراه أبداً الصائغ المبدع المتقن دائماً ، سواء أكان فى شبابه أو كهولته أو هرمه وشيخوخته .

واختار جوته أن يكون كتابه فى صورة مسرحية ، ولو أن إخراجها على المسرح فيما بعد كان أمراً شاقاً . ولعله لم يأبه لذلك كثيراً . فقد رأى أن الصوره المسرحية أليق بالموضوع لأنه يريد من شخصياته أن تتحدث عن نفسها ، وأن تدل على نزعاتها وطباعها بكلامها .

ولم يرد جوته حين ألف الجزء الأول من المأساة أن يقسمه إلى فصول على طريقة كتاب المسرحيات ، بل جعله عبارة عن مشاهد أو مناظر لكل منها عنوان يدل على الموضوع أو على المكان أو الزمان الذى تجرى فيه الحوادث . أما فى الجزء الثانى فقد رأى جوته أن يقسمه إلى خمسة فصول ، ويجعل لكل فصل عدداً من

المناظر ، دون أن يجعل للمناظر ترقيما ، بل يميزها بعنواناتها .

وجدير بنا ونحن نعرض لموضوع المسرحية ولأحداثها ، كما كتبها جوته ، أن نتناول كلا من الجزءين على حدة . وان كان الكتاب كله وحدة مترابطة الأجزاء . فعلى الرغم من تباعد الأزمنة التى كتبت فيها فصول الكتاب فإن أكثر الشراح يرى أن الكتاب عمل فنى متصل ، وعلى الرغم من أن المؤلف كثيراً ما سمح لخياله أن يسبح فى ملكوت السموات والأرض ، وأن يجوب به الفكر أقطاراً ودياراً تبعد به عن سياق الحديث الذى كان بصدده ، غير أنه كان يعمل فى داخل إطار مرسوم وخطة مقررة ، تتبينها من أول مطالعتنا لفاتحة الكتاب .

إن الكتاب يبدأ بفصل سماه جوته « فاتحة فى السماء » . ومع أن هذه « الفاتحة » مدرجة فى الجزء الأول فإنها فى الحق فاتحة للكتاب كله بجزئيه الأول والثانى . . وفيها يرسم المؤلف خطة أو فلسفة الكتاب كله . وهى لذلك جديرة أن ننعم فيها النظر ، ونقف عندها لحظة :

الفاتحة فى السماء

كتب جوته هذه « الفاتحة » حوالى عام ١٧٩٧ ، أى قبل أن ينشر الجزء الأول بنحو عشرة أعوام . وقد سبقها بالطبع تأليف فصول عديدة . وكان تأليف هذه الفاتحة إيذاناً بأن جوته قد استقر رأيه على الخطة العامة ، التى ستكون رائده فى تأليف سائر الكتاب ، ونستطيع أن نتصور أن تلك الخطة قد استغرق رسمها تفكيراً طويلا على مدى السنين . وأكبر الظن أن إنجاز هذه الفاتحة كان بمثابة التغلب على ما كان يعترض المؤلف من اعتبارات . فقد استطاع أن يصور أبطاله ، وبخاصة «فاوست» فى الصورة التى ترتضيها نفسه . . وقد استقر به الرأى على أن «فاوست» الذى يريد تصويره ليس مجرد مذنب مكابر عاص ، يعاقب بالهلاك والدمار على معصيته ، كما ترسمه الأسطورة القديمة ، بل هو باحث مجد ، ضاق ذرعاً بالعلوم التى لم تشف غليله ، فالتمس فى السحر ما عجز عن نيله بواسطة الدراسة ، ولقد يضل وتزل قدمه ، ولكن عنصر الخير فيه يعود وينتصر وإن طال الزمن ، وعلى الرغم من أحابيل الشيطان وألاعيبه يخرج من التجربة بالفوز والنجاة .

فى « الفاتحة » التى يجعل المؤلف مسرحها فى السماء ، تحتشد الملائكة أفواجاً وزمراً ، يتقدمها جبريل وميكائيل واسرافيل . وكلها تسبح بحمد الرب وتمجده ، وتثنى على آلائه ونعمه . ويظهر إبليس ، ويزعم أنه لا تهمه الأكوان ولا النجوم ، وإنما ينصب اهتمامه كله على الإنسان وبنى الإنسان الذين لا خير فيهم فى زعمه . . وحين يمدح الرب عبده «فاوست» يزعم إبليس أن هذا العبد كائن يعيش فى الضلال ولا يكاد يهتدى . ويلتمس الإذن فى أن يجره برفق إلى سنته وطريقته ، حتى ينكشف للرب ضلاله وفساده وتفاهته . . .

ويؤذن لإبليس أن يفعل ما يشاء ، ولكن ليعلم منذ الآن أن أساليبه وحيله لن تنجح فى إفساد روح كريمة العنصر ، وأن «فاوست» وإن تعثر أحياناً — شأن كل من يجد ويسعى — فسرعان ما ينهض من عثرته ، ويعود إلى سبيل الهداية والرشاد .

وتنتهى الفاتحة ويبقى إبليس واقفاً وحده ، مغتبطاً بهذا الإذن الذى حصل عليه ، بأن يسلط حيله وألاعيبه لاستدراج هذا الأستاذ الغريب الأطوار ، والسير به فى سبيل الغواية والضلال .

وهكذا يخرج جوته فى فاتحة الكتاب عن الأسطورة وما تزعمه من أن «فاوست» هو الذى سعى إلى الشيطان . فنرى هنا الشيطان نفسه حريصاً على أن يؤذن له فى أن يجرب وسائله الجهنمية ، فى إغواء « فاوست » .

كذلك نرى فى فاتحة الكتاب ما يشير إلى مجرى

المسرحية ، وهى تتناول ناحيتين : فى الأولى يسلك البطل سبيل الغواية ، ويخضع لأساليب الإغراء ، وتكثر عثراته ، وإن كان عند ارتكابه للخطأ يثوب إليه الرشد آناً بعد آن ، ويملكه الغضب على ما ارتكبه من الإثم :

أما فى الثانية ، فيهيم فى العالم الفسيح الأرجاء ملتمساً وسائل السعادة والرضى فى تجارب عديدة ، فيجدها بعد لأى فى أمر واحد وهو خدمة بنى جنسه ، وقد انقسم الكتاب إلى هذين الموضوعين انقساماً طبيعياً ، ينطبق على انقسام المسرحية إلى جزءين الأول مخصص لتجارب «فاوست» فى العالم الصغير ، والثانى مكرس للتجارب الضخمة فى العالم الكبير .

الجزء الأول من المأساة

يتألف الجزء الأول من المأساة من خمسة وعشرين مشهداً ، يتلو بعضها بعضاً ، دون أن تكون هناك فصول على طريقة مؤلفى المسرحيات . هذه المشاهد الخمسة والعشرون ، بعضها طويل ، وبعضها قصير جداً . ولكل مشهد عنوان يدل عليه . . ولا حاجة بنا ونحن نعرض حوادث المسرحية إلى أن نتناولها مشهداً مشهداً ، بل نعرض المشاهد الرئيسية ، الواحد تلو الآخر .

فى أول المسرحية يبدو بطلها الأستاذ الجليل الدكتور «فاوست» ، جالساً فى مكتبه العتيق يتحدث إلى نفسه . الساعة بعد منتصف الليل . والليلة هى ليلة عيد الفصح أو عيد القيامة ، الذى يحتفل فيه بقيام المسيح وصعوده إلى السماء وفق تعاليم الدين المسيحى .

ومع أن ليلة العيد قد تثير البهجة والسرور ، فإن الدكتور «فاوست» لم يكن يحس بهجة ولا سروراً بل جلس إلى مكتبه يتأمل فيما حوله من المجلدات والأسفار ، ويراها كلها أو جلها عبثاً فى عبث ، لقد خاض غمار العلم ، وتعمق فى دراسة الفلسفة والفقه واللاهوت ، وأفنى عمره فى هذه الدراسات دون أن يجد فيها ما يشفى الغليل ، أو ينيله بعض ما تصبو إليه نفسه من العلم بأسرار الكون .

لهذا أخذت نفسه تحدثه بأن يسلك سبيلا جديداً ، ويلتمس بغيته فى ممارسة السحر ، لعله أن ينال بمخاطبة الأرواح الوسيلة التى تزيل عن عينيه الغشاوة ، وتقربه من إدراك أسرار الخليقة . . فتناول مؤلفاً ضخماً من تأليف عالم ضليع . وأخذ يقلب صفحاته ، ويجيل الطرف فيما اشتمل عليه من الرسوم والأشكال السحرية وخيل له أول الأمر أن يستحضر « روح العالم » : روح الكون كله . غير أنه ما لبث أن تراجع عن هذه الرغبة ، ومضى يقلب صفحات الكتاب ، حتى عثر على الجزء الخاص بروح الأرض . . إن هذا الروح أقرب إلى إدراكه ، وقد يكون أدنى إلى متناوله . فلم يتردد طويلا ، بل بادر بقراءة العزيمة ، التى يستدعى بها ذلك الروح ، فلا تمضى لحظة حتى يظهر روح الأرض ، ووجهه الهائل يملأ فضاء الحجرة ، وسط هالة من اللهب . يهيب الروح بفاوست أن يتكلم ، ولكن الدكتور لا يحير كلاماً . سوى أن يقول « ويلاه إنى لا أطيق رؤياك ! » ، فيعجب منه الروح كيف ناداه ، ناداه بقوة ، لكى يسمع صوته ويرى وجهه ، فلما حضر أخذ « فاوست » يرتعد فرقاً .

وكأنما طار الخوف من قلب «فاوست» حينما خوطب على هذه الصورة . فصاح بالروح : « أمن مثلك أيها الشبح النارى ، أخاف وأرتعد ؟ إنى أنا هو أنا «فاوست» ، أنا مثيلك ونظيرك » .

فقال له : « إنك تشبه الروح الذى تتخيله وتتوهمه .
أما أنا فشتان بينك وبينى ، ويختفى الروح إثر ذلك فجأة تاركاً الأستاذ فى ذهول ووجوم : « ألست شبيهاً بك ، فشبيه بمن إذن ؟ » .

وإنه لفى وجومه هذا وإذا الباب يقرع . فيفيق من ذهوله . ويدرك أن هذا تلميذه «واجنر» وقد سمع كلاماً يدور فى حجرة أستاذه ، فظنه يطالع بعض المآسى الإغريقية . ودفعه حب الاستطلاع لأن يزوره ، حتى ينهل من فيض علمه . وكان « فاوست » يكره أن يعكر عليه أحد صفو أفكاره وتأملاته الروحانية . ولذلك لم يلبث أن تخلص من « واجنر » وأسئلته ، وعاد مرة أخرى إلى وحدته وهواجسه . وقد استحوذ عليه شعور عميق باليأس والكمد .

ولم يلبث اليأس أن حبب إليه الانتحار ، ولعل هذه لم تكن أول مرة يخطر له فيها مثل هذا الفكر ، لأن أدوات الانتحار كانت عن كثب منه ، فى مكتبه فلم يلبث أن تناول قدحاً بلورياً لامعاً ، وسكب فيه سائلا قتالا ، وجعل يودع الحياة والعالم .

وإنه لفى جلسته تلك ، ممسكاً بالقدح ، يهم أن يرفعه إلى شفتيه ، وإذا بأناشيد عيد الفصح تتصاعد من الكنيسة المجاورة ، ويرن صداها فى نفسه ، فترده إلى الحياة بعد أن دنا من الممات .

غناء الملائكة

قـــام المسيح من الـــثرى
وسما إلى أوج السماء
طـــوبى لهم فليهنـــأوا
وليطمئن بنـــو الفنـــاء
من كـــاد أن يـــودى بهم
مـــا ورثوه من الشقـــاء
ومن الخطـــايا المهلكات
ودائهـــا الـــداء العيـــاء

• • •

بعث المسيح من الـــثرى
فلينعم القلب الحـــزين
طوبى لمـــن عـــانى البـــلاء
وقرحت منـــه الجفـــون
حتى انجلت عنـــه الكروب
وأى خطب لا يهـــون !

• • •

صعـــد المسيح إلى العـــلا
من بعـــد ما سكن الثرى
طوبى لكم ! قـــد آن للـــ
أغـــلال أن تتكسرا !
ســـيروا وجـــدوا رافعين
لواه فى أعـــلا الذرا !
ولتنشروا عـــلم المحبـــة
والأخـــوة فى الـــورى
يكن الرئيس لكم ظهـــيراً
منجـــداً ومـــؤزرا . . .

دخلت هذه النغمات البريئة الطاهرة مسامع الأستاذ وتسامت إلى نفسه ، فلم يلبث أن انحدر الدمع من عينيه وعاد إليه حب الحياة .

• • •

فى اليوم التالى – يوم عيد الفصح – يخرج الناس أفواجاً إلى ظاهر المدينة ، كل فوج يلهو بما يطيب له من حديث أو لهو أو غناء أو رقص ، والمنظر الذى يجمع هذه الأفراح ميدان فسيح أمام الباب الأكبر للمدينة ، يوحى منظرها بأنها مدينة فرانكفورت .

وخرج فى ذلك اليوم الأستاذ فاوست ومعه تلميذه واجنر ، يشاركان الناس احتفالهم بالعيد . وهنا نجد المؤلف فرصة أخرى يقارن فيها بين طباع الأستاذ ، فى طموحه وبعد خياله وحبه للناس والجماهير ، يسره أن يراهم يمرحون ويلهون ويلعبون . أما واجنر فإنه – على

سروره بصحبة أستاذه ، وكلها غم وفائدة – ينفر من الغوغاء ، ويكره لهوهم ولعبهم ، ولا يجدهم فى رقصهم الكريه إلا كمن يتخبطه الشيطان من المس ، أما الذى يستهويه حقاً فهو حديث العلماء وقاعات البحث والمحاضرة.

ويدور بين الأستاذ وتلميذه حوار طويل ، يكشف عن الاختلاف الكبير بين عقليتهما . . . وفى هذا الفصل نودع التلميذ واجنر ، إلى أن نلقاه أستاذاً ضليعاً فى الجزء الثانى من فاوست .

ولكن قبل عودة الأستاذ وزميله إلى المدينة يلاحظ فاوست كلباً أسود يدور من بعيد حول الأستاذ والطالب وفى كل دورة يزداد منهما اقتراباً ، فيخيل للأستاذ فاوست أن هذا الكلب ليس كسائر الكلاب ، بل يبدو له كأنه عفريت من الجن فى صورة كلب ، ويخالفه واجنر فى هذا الرأى ، ويؤكد له أنه كلب كسائر الكلاب ، إذا رميت له حصاة أتاك بها ، وإن ألقيت له العصا فى الماء سبح خلفها ، فيتهم فاوست فكره ، ويرجح قول تلميذه ، ويعودان جميعاً إلى المدينة ليأوى كل منهما إلى داره . ويمشى الكلب خلف فاوست ويلازمه .

• • •

عند عودة فاوست إلى منزله يذهب تواً إلى مكتبه ، ومعه الكلب ، الذى لا يلبث أن يقبع فى ركن من الحجرة . وجعل الأستاذ يتحدث إلى نفسه حديث الرضى والاغتباط بما شاهده فى أطراف المدينة . وكأنما تسربت إلى نفسه نزعة دينية عابرة ، فتناول الإنجيل ، تحدثه نفسه بأن يترجمه إلى اللغة الألمانية . . وحاول ترجمة السطر الأول من أنجيل يوحنا ، وأخذ يتأمل العبارة الأولى : « فى البدء كانت الكلمة » ، وعبثاً حاول فاوست أن يجد ترجمة صحيحة لهذه العبارة . ولم يرض عن المحاولات المختلفة التى خطرت له . فى أثناء ذلك أخذ الكلب يهمهم ويدمدم ، كأنه لم ترقه تلك النزعة الدينية ؛ وضاق فاوست ذرعاً بصيحات الكلب ، وأخذ يؤنبه وينهره ، ويدعوه إلى الخروج من حجرته إذا كان البقاء معه لا يرضيه . فلما طال هذا التقريع والتوبيخ ، أخذ الكلب ينتفخ ويتضخم ، حتى كاد يحاكى فرس البحر ، فأدرك فاوست أنه ليس بكلب ، بل كائن من سلالة الجن والشياطين . فأخذ يقرأ عليه أشد العزائم ، فلا يطيق الكلب لها احتمالا وتتصاعد كتلة من الضباب يخرج منها إبليس فى صورة طالب علم جوال .

كان هذا أول لقاء بين فاوست وإبليس ؛ فأخذا يتجاذبان أطراف الحديث ، ليتعرف كل منهما على صاحبه ، فوصف إبليس نفسه بأنه عدو النور وأليف الظلام . وأن كل همه فى الدهر أن يرى الكائنات تفنى وتمحى . وأشد ما يؤلمه أن يراها تزداد وتتكاثر برغم جهوده .

وتجىء فى سياق الحديث إشارة إلى إمكان عقد اتفاق بينهما . لكن إبليس يؤثر أن يكون ذلك فى فرصة أخرى ، لأنه أحس أن الجو السائد فى الغرفة بما فيه من إنجيل وتدين ليس أفضل الأوقات لمثل ذلك الاتفاق ، ولذلك يستأذن فى الانصراف ، ويعد بأن يعود فى وقت قريب .

• • •

يعود إبليس إلى زيارة فاوست فى حجرته ، وهذا اللقاء الثانى هو اللقاء الخطير الذى يتطور فيه الحديث إلى الغاية المحتومة . يدور بين الاثنين أول الأمر كلام ينقم فيه فاوست على الدنيا ، وما فيها من متاع حقير ، وعذاب ومقت . ويرد عليه إبليس أنه على الرغم من ذلك فإن الموت ضيف ثقيل لا يرغب فيه .

ونظراً لأن هذا الحوار هو الذى ينتهى بالتعاقد بين الاثنين ، وهو المحور الذى تدور حوله المأساة ، فأننا نورده كله فيما يلى :

فاوست (رداً على قول إبليس إن الموت شيء كريه)

كلا لعمرى ! وسعيد جداً ذلك المحارب الذى يتجرع كأس المنون وسط أعلام النصر ، فيعقد الموت على جبينه إكليلا من الغار مخضباً بالدماء . وسعيد ذلك الفتى الذى قتل الليل ونفسه رقصاً ؛ ثم خر بين ذراعى محبوبته صريعاً . ويا ليتنى ليلة أن رأيت ذلك الروح وتمثل جلاله أمام عينى ، داهمتنى المنية وفاضت نفسى بين يديه .

إبليس

على أنه فى تلك الليلة نفسها ، أراد أحد الناس الانتحار بالسم ، ثم أبى أن يتجرع الكأس .

فاوست

أراك ولوعاً بالتجسس .

إبليس

أنا محيط بكثير من الأمور علماً ، وإن لم أكن بكل شيء عليما .

فاوست

لئن كانت تلك النغمات العذبة ، التى ألفتها منذ الصبا ، قد انتشلتنى من وهدة اليأس القاتل ، إذ أعادت إلى خاطرى ذكرى أيام أسعد ، وعيش أرغد ، فأيقظت كامن أشجانى ، وحالت بينى وبين الموت الذى كنت أتمناه .

فالآن أصب اللعنة على كل شيء من شأنه أن يخدع الروح ويغرها بالزخارف والأباطيل ، لكى يلقى بها فى بؤرة هذه الحياة الملآى بالأحزان والهموم .

ألا لعنت المثل العليا التى تقيد بها الروح نفسها !

وتباً للمظاهر الخلابة الجذابة التى تملك منا الحواس !

وبعداً للأحلام المغررة التى تطمعنا فى الشهرة وخلود الذكر !

ألا لعن المال تصبو لاحرازه النفس .

وبعداً للزوجة والأهل ، وللبنين والبنات ، والخدم والحشم .

ألا لعن مامون — إله النضار — إذ يدفعنا إلى المهالك من أجل كنوزه !

ثم يسلمنا إلى حياة الكسل ، ويوسدنا الراحة والدعــة !

ألا تباً للخندريس ، وان كان فيها الشفاء !

وبعداً للعشق ولوصال العشاق . . .

ألا لعنت الآمال والأمانى ، ولعن الإيمان الثابت .

واللعنة كل اللعنة على الصبر الجميل !

أرواح (غير منظورة) تنشد

وَيْلَكَ قد شوَّهت وجه الــعالم الغضّ الجميلْ
وغــدا طرفك أعمى لا يرى قصد السبيــل
تزدرى ويلك هــذا الــكون ذا الشأن الجليــل
هــاك أنهــار عذاب فى نواحيــه تسيــل
فلماذا — ويلك — لا يشــفى لك اليـوم غليــل

إبليس

هؤلاء هم الأحداث الصغار من قومى وشيعتى . لهم من أصالة الرأى ما للشيوخ المحنكين . أراهم يريدون أن يجتذبوك إلى محاسن هذا العالم الفسيح ، ويخرجوك من هذه البؤرة ، التى تقضى فيها أيامك فى وحدة تضجر النفس ، وتخمد جمرة الحس .

فلا تدع هذه الكآبة تذهب بك كل مذهب ، فإنها كالأفعوان ، فاغرة فاها لتلتهمك وأنت على قيد الحياة . . .

إنى لست من العظماء ذوى القوة والجبروت ؛ لكنك إن أردت أن أصاحبك مصاحبة الظل ، وأسلك معك سبل الحياة ، فإنى مستعد لأن أنصرف إلى خدمتك منذ الآن ، فأكون لك فى الحياة رفيقاً رفيقاً . وإن شئت أكن لك خادماً ، أو عبداً رقيقاً .

فاوست

ويحك فماذا تطلب منى نظير هذا كله ؟

إبليس

أمامنا من الوقت متسع ، فلنترك هذا إلى ما بعد .

فاوست

كلا لعمرى . فإنى أعلم أن الأبالسة أهل طمع وجشع ، ولا يعملون عملا لوجه الله . . فقل لى أى جزاء تريد منى تلقاء خدماتك تلك . فان خادماً مثلك خطر على الدار وصاحبها أى خطر ؟

إبليس

هاك ما أبتغيه منك :

ما دمت فى هذه الحياة الدنيا ، فإنى أطوع لك من العصا ، وأسرع إلى إجابة أمرك من البرق . وأعدى خلف ما تشتهيه من السهم ، وأشد إخلاصاً لك من يمينك .

حتى إذا حان الحين وانتقلت إلى العالم الآخر . فهناك تطيعنى كما كنت هنا أطيعك .

فاوست

لست أعبأ كثيراً بالعالم الآخر ، فى هذه الأرض رى من ظمئى ، وشبع من سغبى ، وشفاء علتى وغذاء روحى . وهذه الشمس هى سراج حياتى ، وهدايتى وسط الغياهب . فإن غاب هاتان عنى وحيل بينهما وبينى ، فإنى لا أبالى بعدهما بشىء ، وليحدث لى ما عساه أن يحدث .

إبليس

إن كان هذا رأيك ، فأبرم أمرك ، وليتم بيننا التحالف . وعما قريب ترى من سحرى العجائب ، وتنعم بما لم تره العيون ، ولم يخطر لإنسان ببال .

فاوست

أأنت أيها الشيطان الحقير تمطر الهبات وتجزل العطايا ؟ . . . وهل عندك إلا شراب لا يطفئ الظمأ ، وطعام لا يشبع من جوع ، ومال كالزئبق لا تكاد تمسكه الكف حتى يزول ويختفى ، أو لهو ولعب ليس وراءهما إلا الخسار والدمار ، أو فتاة حبها رياء ووصلها نفاق ، تضع رأسها على صدرى ، وعينها تنظر إلى جارى . . . أتريد أن تخدعنى بتلك الثمار التى أدركها العطب قبل أن تمد الأيدى لاقتطافها ، أم بتلك الأغصان التى ما أورقت حتى ذوت ، ولا أينعت حتى صوحت .

إبليس

هيهات أن تزعجنى بمثل هذا الكلام .

حقيقة إنى قد أقدم لك مثل تلك الكنوز ، لكن سيأتى وقت أيها الصديق ننعم فيه بطعام أشهى وألذ ، فى صفاء وراحة .

فاوست

لئن جاء اليوم الذى أرقد فيه على فراش الراحة ، ولئن أصبحت ، بفضل مكرك وخداعك ، أتوهم أنى فى رغد من العيش ، أو خيل لى أنى غدوت من السعداء فليكن ذلك اليوم آخر أيام عمرى . . وهذه مراهنة بينى وبينك .

إبليس

إذن اتفقنا .

فاوست

وأزيدك فوق ما قلته : أنى لو مرت بى لحظة من الزمن ، وكانت من الحسن بحيث قلت لها : أن « لا تبرحى ، فما أحلاك ! » فهنالك فلتهىء لى سلاسلك وأغلالك ، هنالك أرحب بالموت ، هنالك تنتهى خدماتك لى ، وعندها فلتقف ساعة عمرى ، وليخب سراج حياتى .

إبليس

تبصر فيما تقول فأنى لن أنساه .

فاوست

وبحق لك ذلك ، فإنى لا أفوه بكلمة عبثاً ، ومتى كان بينى وبين امرئ عهد ، فكلمتى تقيدنى ووعدى يسترقنى ، سواء أكان العهد معك أم مع سواك .

إبليس

حسن ، وسأشرع من هذه الساعة فى القيام بما يجب على من فروض الخدمة والطاعة . على أنى أسألك أن تخط لى سطرين يتضمنان ما تعاهدنا عليه .

فاوست

ويلك أتريد أن يكون العهد الذى بيننا مكتوباً ؟ أما سمعت فى عمرك بوعد الرجل الحر ، ووفاء المرء بالعهد ؟ أما يكفى أن كلمة فهت بها ستقيدنى أمامك ما حييت ، وسأبقى فى ربقتها مدى الدهر ؟ فبينما الناس أحرار طليقون أكون أبداً أسير الوعد الذى وعدته .

وماذا تبتغى منى أن أكتب أيها الشيطان الرجيم ؟ وهل تريد أن أخطه على الطروس أو أنقشه على الرق أو أحفره على الصخر ؟

إبليس

عجبى منك كيف غلوت فى الأمر وأخذت منك الحدة مأخذها . والمسألة هينة . اكتب على أى وريقة شئت ، ومتى وصلت إلى النهاية فأمض العهد بقطرة من الدم .

فاوست

ما دامت هذه بغيتك ، فسأفعل ما تريد على ما به من سخف .

إبليس

الدم عصير عجيب ، لا يعدل عنه إلى سواه !

• • •

هكذا يتم التعاقد بين فاوست وإبليس ، والقارئ يرى أن العقد لا يشترط مضى عدد من السنين . بل يمتد إلى الوقت الذى يحس فيه فاوست أنه نال الرضى ، وأمكنه أن يقول للحظة العابرة « تمهلى ما أحلاك ! » سواء استغرق ذلك أعواماً قليلة أو كثيرة .

ويطلب إبليس من فاوست أن يبادر بمصاحبته ، لكى يطلعه على العالم الصغير ، ثم على العالم الكبير ، ويرجوه أن يغير ملابسه وأن يتزيا بزى النبلاء كما فعل إبليس نفسه . . . فيمضى فاوست لتبديل ثيابه ، تاركاً لإبليس رداء الأستاذية ليلبسه مؤقتاً فى التحدث إلى أحد الطلاب الذى جاء يلتمس مقابلة الأستاذ .

ولا شك أن المؤلف قد استخدم فترة غياب فاوست من المسرح أفضل استخدام بأن جعل إبليس يتزيا بزى فاوست ويستقبل الطالب ويحاوره حواراً شائقاً ، يمثل قطعة أدبية من أجمل ما اشتمل عليه الكتاب ، وإن لم تكن لها علاقة بالقصة أو الأسطورة .

• • •

كان أول شىء فعله إبليس ، وهو يقود فريسته ليطلعه على بعض مناظر العالم الصغير ، أن ذهب به إلى حانة أورباخ فى ليبسك ، وهى مكان يختلف إليه الطلاب . ولا شك أن جوته قد صاغ هذا الفصل صياغة جميلة ، وحشاه بالأناشيد البديعة ، وملأه بأنواع الشعوذة . ولكن نظراً لأنه قليل الصلة بالأسطورة فإنها تكتفى باشارة موجزة إلى ما جاء فيه :

دخل إبليس وفاوست فى زيهما الأرستقراطى إلى الحانة . وهى ملأى بالطلاب : يشربون ويمرحون ويلتزم فاوست دور المتفرج المتعض ، بينما يأخذ إبليس فى مداعبة الطلبة ، ويبادلهم الأغانى والأناشيد ، ومن جملة ما يأتى به إبليس أنشودة الملك الذى اتخذ له فى القصر برغوثاً عظيماً ، فلا يلبث هذا البرغوث المقرب أن يأتى بأهله وأقاربه ، ويملأوا القصر ، ويذيقوا الحاشية ألوان العذاب بالقرص واللذع ، فلا تجرؤ الحاشية على الشكوى ، لئلا يغضبوا الملك .

فى نهاية الأناشيد يقول لهم إبليس إن خمرتهم لا تعجبه وسيذيقهم أفضل منها (بطريقة سحرية) بأن يثقب أمام كل منهم ثقباً فى المائدة ، ويخيل إليه أنه يشرب الخمرة التى يريدها . وبعد أن شربوا وسكروا من هذه الخمرة الشيطانية يتركهم إبليس وفاوست ، وعندما يفيقون من سكرتهم يجد كل واحد منهم أنه يمسك بأنف صاحبه .

° ° °

ولم يتأثر فاوست كثيراً بما جرى فى حانة أورباخ . وأدرك إبليس أنه لا بد له أن يعيد للشيخ فاوست صباه ، ولذلك ذهب به إلى مطبخ الساحرة . . هذا الفصل أيضاً من مبتكرات جوته .

فان إبليس زعم أنه لا بد له أن يستعين بالساحرة ليحصل منها على الشراب ، الذى يرجع بمن يتناوله ثلاثين عاماً إلى الوراء . وهذا « المطبخ » دار مليئة بأنواع المواعين والقنانى والأوعية السحرية ، وفيه موقد عليه مرجل تحته نار تشتعل . ويحرس الدار عدد من القردة من أتباع الساحرة . ومن واجبات القردة أن تحرس المرجل ، ولا تدعه يفور حتى تعود الساحرة . ولكن القردة أهملت الرقابة ، وفار التنور ، وتصاعد منه لهيب أحست به الساحرة ، وهى فى مخبئها ، فأقبلت تجرى وهى تصيح صياحاً مزعجاً . وجعلت تضرب القردة جزاء إهمالها ، ثم رأت الغريبين ، وهمت بضربهما أيضاً ، لولا أنها أدركت أن زائرها هو إبليس نفسه . فبادرت بالتماس العفو والمغفرة .

وفى النهاية يتناول فاوست الجرعة المقررة ، التى من شأنها أن تعيد إليه شبابه . ويخرج به إبليس عدْواً ، لأنه لا بد له من بعض الجرى السريع ، حتى يسرى الشراب فى جميع جوارحه .

كان لا بد أن يعود لفاوست شبابه وصحته ، حتى تدفعه سورة الشباب إلى ارتكاب الآثام . فأخرجه من مطبخ الساحرة مهيأً للعشق والهيام ، وهكذا يبدأ الفصل الخطير فى الجزء الأول من المأساة ، وهو الفصل الذى يدور حول عشق «فاوست» الرجل العالم الوقور ، لفتاة بريئة طاهرة من عامة الشعب تدعى « مرغريت » ولا شك أن قصة مرغريت ، وإن سبقتها مقدمات طويلة وفصول متنوعة ، هى المأساة الأليمة التى يشتمل عليها الجزء الأول ، وهى أهم شىء فيه . . وقد اختار جوته موضوعاً مألوفاً ، وهو إغواء فتاة بريئة ساذجة على يد رجل يدفعه الشيطان ، وقد استطاع جوته أن يصوغ هذه القصة ، صياغة منقطعة النظير .

تبدأ قصة مرغريت بعد أيام قلائل من زيارة فاوست لمطبخ الساحرة ، إذ رآها فى بعض الشوارع وهى عائدة من الكنيسة وعرض عليها أن يصاحبها ، فزجرته ومضت فى سبيلها ، فلم يزد فاوست بها إلا هياماً . وطبيعى أن يجئ إبليس فى تلك اللحظة فيبادره فاوست بأنه لا بد له من هذه الفتاة . . ولم يستجب له إبليس مرة واحدة ، بل أخذ يوضح له ما يعترض سبيله من الصعوبات . وأنه لا بد له من شهر أو شهرين لكى ينيله بغيته ، قال فاوست إنه لو كان يستطيع أن ينتظر يومين اثنين لما احتاج إلى مساعدة شيطان مثله فى إغواء فتاة مثلها . فيؤكد له إبليس أنه سيبذل أقصى جهوده ، بحيث يلقاها فى بيت جارتها « مارتا » وهى امرأة تحسن حرفة القيادة ، وترتاح لها . فيطلب منه فاوست أن يأتيه بهدية سنية تليق بغادته ، ثم يذهب به إلى مخدعها لكى يتركها لها هناك .

ويتم هذا كله فتحمل الهدية إلى مخدع مرغريت ، وتوضع فى خزانة ملابسها . وتكاد أن تجن حين تراها ، وتحملها وتذهب بها إلى جارتها مارتا . التى تشاركها سرورها بالهدية . لكن الأم كان لها رأى آخر حين رأت الحلى وشمتها بأنفها ، فخيل لها أنها شىء غير طاهر كل الطهارة . وعلى الرغم من احتجاج الفتاة ذهبت

الأم بالحلى إلى القسيس . فتأمل التحفة ، وقال إنها أحسنت إذ حملت إليه هذه الأشياء ، فإنها بلا شك ليست بالشيء الطاهر ، والكنيسة وحدها هي التي تستطيع أن تستوعب كل أنواع الحلى والمال ، طاهراً كان أو غير طاهر ، وشكر الأم وباركها ، وألقى بالذخر الثمين فى حقيبته كأنه شيء تافه حقير .

وأصر فاوست حين سمع هذه القصة على أن يأتيه الشيطان بهدية أخرى أعظم من الأولى . ويحتج إبليس بأن هذا ليس بالشيء السهل . ثم يذعن فى النهاية وتذهب مرغريت بالحلى الجديدة إلى الجارة مارتا . فتنصحها بألا تخبر أمها . وأن تتمتع بلبسها متى شاءت فى منزلها .

وقد كان لمنزل السيدة مارتا ، حديقة خلفية ، مما يجعل الدار ملائمة كل الملاءمة لاجتماع العاشقين . . . ولم يجد إبليس مشقة فى زيارة السيدة مارتا بحجة أنه يحمل لها بعض أخبار زوجها الذى توفاه الله فى مدينة پادوا (فى شمال إيطاليا) . وتعرّف إلى مرغريت وكانت حاضرة . ووعد بأن يعود فى الغد ومعه صديق شاب جذاب .

فى المشهد التالى نرى فاوست يتحدث إلى مرغريت حديث المودة والصداقة ، وإبليس يتحدث إلى مارتا حديث العبث والخبث . يخاطبها فى شئون زوجها حيناً ، وتحاول هى أن تغريه بالزواج منها حيناً . فلا يكاد إبليس يتخلص من هذه الورطة إلا بمشقة ، وينتهى الأمر بموعد آخر ، ثم آخر ، وتقع مرغريت فى شراك الغرام بحيث لا ترى أعذب من اللحظات التى تقضيها بين ذراعى حبيبها .

وهكذا ننتقل تدريجياً إلى صميم المأساة ، وتتوالى المشاهد التى تحكى لنا تطور تلك العلاقة . منها مشهد « الغابة والغار » الذى يبدو فيه فاوست ، وهو يتأمل فى وحدة وانفراد ، ما آلت إليه حاله وكأنه يألم لأنه أفسد على تلك الفتاة البريئة حياتها الهادئة الهانئة . . ويدركه إبليس فى معتزله ، فيوبخه على هجرانه للفتاة التى تذكره فى كل لحظة ، وترجو لقاءه بفارغ الصبر فيعود فاوست إلى شئونه الغرامية ، بل يزداد افتتاناً .

وهناك مشهد آخر لمرغريت لدى مغزلها وهى تنشد قصيدة رقيقة تحكى بها قصة حبها ، وأن هذا الحب أعز شيء فى حياتها ، وتتمنى لو أدركتها منيتها وهى بين ذراعى حبيبها .

وتقابل مرغريت فاوست فى مشهد آخر من تلك المشاهد المتتالية ، فتسأله عن معتقداته الدينية . لأنها تخشى أن إيمانه ليس عميقاً ، وعهده بعيد بزيارة الكنيسة وبالاعتراف ، فإن المرء يجب فى نظرها أن يؤمن بالله إيماناً قوياً معززاً بالصلاة والعبادة . ويجد الأستاذ نفسه فى حيرة كيف يجيب على هذه الأسئلة الساذجة ، ويؤكد لها أنه مؤمن إيماناً صادقاً ، على طريقته الخاصة .

وتنتقل مرغريت إلى موضوع آخر ، فتقول لحبيبها : إنها يؤلمها أن تراه فى صحبة رفيقه الذى يلازمه . إن مرآه تبعث الغيظ فى نفسها ، إنه يبدو لها أنه شخص لا يمكن أن يشتمل على خير . وهى لا تكره رؤيته فقط ، بل هى — على شدة شغفها بلقاء فاوست — تكاد تنفر من لقائه بسبب اصطحابه لذلك المخلوق الكريه .

فيؤكد لها فاوست — وهو مندهش لصدق فراستها — أنه شخص لا ضرر منه ، وأنها واهمة . وفى نهاية هذا المشهد يعطيها فاوست زجاجة من عقار منوم لتضع منه القليل فى شراب أمها قبل أن تنام ، حتى يستطيع أن يقضى الليلة معها آمناً مطمئناً . ويؤكد لها أن الجرعة ليست بضارة . وهكذا تتوالى المآسى . فإن مرغريت فى إحدى تلك الليالى زادت فى مقدار الجرعة زيادة أودت بحياة أمها . وانتابت مرغريت نوبة حزن عميق ،

وأخذت تكثر من الصلوات والركوع لدى تمثال العذراء تلتمس منها العون فى محنتها .

ولكن خلاصها من عواقب أعمالها لم يكن بالأمر السهل ، فقد أخذ الجنين يتحرك فى أحشائها ، وتذهب إلى الكاتدرائية لتشهد الصلاة . ولكنها لا تكاد تسمع من الخطبة أو من الموسيقى شيئاً ، بل تسمع صوت ضميرها يؤنبها على ما اقترفت من ذنب : بارتكابها المنكر ، وقتلها أمها ، وحملها سفاحاً ، ويشتد اللوم والتقريع حتى يغمى على مرغريت ، فتسعفها جارتها فى الصلاة بزجاجتها لتنعشها .

ويجئ أخو مرغريت فالنتين ، وقد سمع بقصة أخته ، وكيف سلكت سبيل الضلال ، فآلى على نفسه أن ينتقم من المجرم الذى أغواها . . فترصد لإبليس وفاوست حتى حضرا وكان فى يد إبليس قيثارة ليعزف عليها أغنية أخذ فى إنشادها : ولما انتهى من الإنشاد تصدى له فالنتين وضرب بسيفه القيثارة فحطمها ، وأخذ فى منازلة إبليس ، وكأنه أحس أنه ينازل شخصاً جهنمياً . فلم يلبث أن شلت يمينه ، ولم يستطع رفعها . وعندئذ ناول إبليس السيف لفاوست ، وقال له جاء دورك أيها الدكتور فاضرب ، فتناول فاوست السيف وضرب به فالنتين الضربة القاضية .

* * *

وهكذا ارتكب فاوست سلسلة متصلة الحلقات من الآثام ، إذ أغوى فتاة بريئة ، وحملها على قتل أمها ، وحملت منه سفاحاً ، وكادت أن تجن من جراء ذلك . ثم أقدم على قتل أخيها ، فسفك بيده دماً زكياً .

وإبليس خير من يعلم أن فاوست خليق — إذا خلا لنفسه — أن يؤنبه ضميره ويثور على الشيطان لأنه دفعه إلى ارتكاب هذه المنكرات ؛ لذلك رأى أنه لا بد أن يشغل عقل الأستاذ ببعض المغامرات الخارقة للعادة ، فاقتاده إلى حفلات ليلة والپورغ Walpurgis nacht .

والأساطير الجرمانية تزعم أنه فى ليلة أول مايو من كل عام — فى أعالى جبال الهارتس Harz — بألمانيا ، ما بين قريتى شيركه Schiorcke وإيلند Elend — تحتشد أفواج الجن والشياطين والسحرة والساحرات وأضرابها من جميع الأنحاء وتقضى الليلة فى رقص وغناء وألعاب ومؤتمرات ، ولا شك أن هذا الحفل الهائل بهر فاوست ، والعهد ليس ببعيد حين كان يقضى الأوقات الطويلة فى دراسة شئون السحر والشيطنة . ولذلك لم يتردد عن الاندماج فى الحفل ، وقضى وقتاً طيباً يراقص الساحرات ويلهو ما شاء له اللهو والمجون .

ولكن على الرغم من غرابة هذا الفصل من المأساة ، والحيز الكبير الذى يحتله منها ، فإنه قليل الصلة بالقصة ، وليس له أصل فى الأسطورة نفسها ، ويمكن مع ذلك أن ينظر إليه على أنه يؤدى وظيفتين فى المسرحية : أولاهما أنه يلطف من حدة المأساة ،ويخفف من أثر المشاهد السابقة واللاحقة . والوظيفة الثانية أنه يصرف الدكتور فاوست عن التفكير فيما سببه من الشقاء للفتاة التى أحبها .

ولا حاجة بنا لأن نطيل وصف ما جرى فى ليلة والپورغ ، وحسبنا أن نشير إلى الأمر الوحيد الذى له بالمأساة صلة وثيقة : فقد ترك فاوست الساحرة الشابة التى كان يراقصها فجأة . فخاطبه إبليس فى ذلك ، فقال وقدبدت فى وجهه علامات الحزن ، إنه رأى فى الأفق البعيد غادة حسناء ، تسعى متعثرة ، وكأن رجلها فى الأصفاد . وقد خيل إليه أنها قريبة الشبه بمرغريت .

قال إبليس وهو يحاول أن يبعد عنه مثل هذه الأفكار ، إنه جد واهم ، وإن الذى رآه ضرب من السحر . ولعله رأى الميدوزا[1]،وهى تبدو دائماً فى

(١) إشارة إلى أسطورة يونانية تشير إلى قصة الميدوزا ذات الأذرع العديدة كالأفاعى . وقد قطع رأسها البطل فرساوس .

صورة الغادة التى يحبها المرء . ونصح فاوست أن يطرد عن فكره تلك الأوهام .

قال فاوست إن الذى رآه شيءعجيب، فقد خيل إليه أنه أبصر عنقها الناصع البياض ، وقد التف عليه خيط أحمر كأنه نصل سكين .

قال إبليس :هكذا تبدو الميدوزا ، وربما حملت رأسها أحياناً تحت أبطها بعد أن اقتطعه فرساوس . فدع عنك هذا الإمعان فى التوهم .

• • •

هكذا نرى فاوست وكأنما أحس فى أعماق نفسه بعواقب ما ارتكب من الاثم . فإن مرغريت كانت فى ذلك الوقت قد قبض عليها فعلا ، بعد أن هامت على وجهها زمناً . . وبعد أن أودت بحياة طفلها إثر ولادته فلم تلبث أن أودعت السجن وصفدت بالقيود والأغلال .

والذى سماه إبليس وهماً لم يكن إلا الحقيقة ، تصورها فاوست فأحزنته . وانقلب هذا الحزن إلى غضب شديد ، وثورة عارمة على رفيقه إبليس ، الذى كان يعلم بلا شك ما سيحل بمرغريت من الويل والبلاء . ولم يكن يهمه أن ينقذها أو يبعدها عن الهاوية ، بل كان جل همه أن يلهى فاوست ويشغله بتلك المشاهد السحرية .

ثار فاوست على إبليس وبلغ من غضبه أن أخذ يصب عليه اللعنات ، ويتمنى لو أتيح له أن يسحقه بقدميه . وبعد أن هدأت ثائرته . قال لإبليس إنه لا بد له أن يذهب إلى السجن الذى أودعت فيه مرغريت — تنتظر عقوبة الإعدام — ولا بد من إنقاذها . فلم يسع إبليس سوى الإذعان . فأعد للسفر جوادين أدهمين أسريا بهما فى الليلة الظلماء ، وهما يسبحان فى الهواء بسرعة عظيمة . لكى يبلغا السجن قبل تنفيذ العقوبة .

• • •

بعد ذلك يجئ الفصل الأخير من المأساة ، وهو مشهد يبعث فى النفس أشد الحزن والألم : مرغريت فى زنزانتها مكبلة فى الأصفاد والأغلال ، يفتح فاوست الباب فيرى حبيبته قد استحالت إلى جسد نحيل كئيب . وقد ألح عليها الوله حتى لا تكاد تعى ما تقول ، وهى تهذى بأنشودة على لسان طفلها الذى قتلته،إنها لم تستطع أول الأمر أن تعرف « هنرى » حين دخل عليها . وأخذ يفك أغلالها وقيودها : ثم تراءى لها بعد لحظات حقيقة الشخص الذى جاءها زائراً ، فتذكر له حبها الماضى ، وكيف ضحت بحياة أمها لكى تنعم بحبه فى هدوء وسكون . . . ثم تطلب منه أن يعجل بالعودة لإنقاذ طفله من الغدير قبل أن يغرق . . ويحاول فاوست أن يفهمها أنه جاء ليفك أسرها ويخرجها من السجن فتصبح حرة طليقة . ولكن إدراكها لا يرقى لفهم مثل هذا الغرض . فتمضى فى هذيانها ، فيرى فاوست أنه لا بد له أن يستخدم القوة وأن يحملها عنوة إلى الخارج فتصرخ فى وجهه بألا يستخدم معها العنف .

ويجئ إبليس ليخبر فاوست أنه قد أزفت الساعة ولا بد من مغادرة السجن . وتلمحه مرغريت ، وكأنما أحست أنه الشيطان بعينه جاء ليأخذها ، فتستغيث بالله والملائكة والقديسين أن تحوطها وتحفظها من ذلك الويل الذى يريد أن يحل بها .

ويلح إبليس على فاوست أن يبادر بالخروج ، وإلا تركه واياها . ويضطر الدكتور إلى الإذعان ، ويقول إبليس : « لقد كتب عليها الهلاك » .

فيسمع فى السماء صوت ينادى « لقد كتبت لها النجاة » .

وبهذا ينتهى الجزء الأول من المأساة .

الجزء الثانى من المأساة

هذا الجزء الثانى رأى المؤلف أن يقسمه إلى خمسة فصول ، ويوشك كل فصل أن يكون مسرحية مستقلة وجعل لكل فصل عدداً من المناظر يميز كلا منها بعنوان خاص .

لم تؤلف هذه الفصول مرة واحدة أو بترتيب منتظم مطرد : الأول فالثانى فالثالث . . الخ، بل ألف جوته الفصل الثالث أولا وأعده فطبع ونشره قبل أن يبدأ فى نظم الفصول الأخرى . هذا الفصل الثالث هو الذى يعالج موضوع هيلانة أميرة طروادة ونقلها من مقرها فى مستودع الموتى Hades إلى عالم الأحياء . فإن جوته الذى كان فى بدء حياته الأدبية مولعاً بالأساطير الجرمانية ، لم يلبث أن أولع فى كهولته بالأساطير الإغريقية . وبما اشتملت عليه من صور وقصص وشخصيات خرافية . وجاء فى إحدى القصص التى عالجت أسطورة فاوست أن الشيطان أتاح للدكتور فرصة الالتقاء بهيلانة ، وهى مضرب الأمثال فى الحسن والجمال . فرأى جوته أن يتناول هذا الأمر أيضاً فى مسرحيته ، ولكن على طريقته الخاصة . والأرجح أنه بدأ يعالج هذا الموضوع على مدى سنوات ، ثم أتمه ونشره عام ١٨٢٧ بعنوان هيلانه — وجعله بمثابة وَصْلة Interlude فى مسرحية فاوست ، أى حلقة تصل جزءاً متقدماً بجزء متأخر .

نشرت هذه الوصلة كأنها مسرحية منفردة وحدها قبل ظهور الجزء الثانى كاملا بخمس سنين ؛ ويقال إن ظهورها منفردة لم يلفت الأنظار كثيراً ، ولم يلق تقديراً إلا من خاصة المعجبين بجوته . وأحس جوته عندئذ أنه لا بد له أن يبذل غاية الجهد حتى يتم جميع الجزء الثانى ، وتحتل بذلك « هيلانه » مكانها منه . وينتهى بذلك من تأليف هذا الأثر الأدبى الخطير .

واستقر رأى جوته أن يجعل « هيلانة » هى الفصل الثالث من الجزء الثانى ويبدأ تأليف الفصل الأول وموضوعه بلاط الإمبراطور . الذى تثار فيه مسألة هيلانة . ثم الفصل الثانى : وموضوعه البحث عن هيلانة فى مستقرها ومثواها ، حتى يمكن إعادتها إلى الحياة الدنيا . . ثم يجئ الفصل الثالث الذى سبق نشره .

بعد ذلك أخذ جوته يؤلف الفصلين الأخيرين ، مبتدئاً بالخامس ثم الرابع ومع علمه بالفكرة العامة لكل من الفصلين فإنه بدأ بالخامس ، لأن موضوع ختام المأساة كان يشغل باله منذ زمن طويل ، وكان حريصاً على إتمامه فى أقرب وقت . . أما الرابع فتمهيد للخامس وقد أخذ فاوست يتعزى عن فقده هيلانة بالانصراف إلى حيازة قطر عظيم وخدمة سكانه من بنى الإنسان .

وهكذا نرى أن تتابع تأليف الفصول الخمسة كان على النظام المذكور .

وفى الفصول الآتية خلاصة لأحداث الجزء الثانى ، وسيكون الإيجاز هنا أكثر مما أوجزنا فى سرد فصول الجزء الأول ، لأن المقام لا يسمح بأكثر من خلاصة واضحة وافية لهذا الجزء الثانى الذى تبلغ أبياته ما يقرب من ثمانية آلاف بيت ، ولن يحول هذا الإيجاز دون إلمام القارئ بجوهر هذه الفصول الخمسة ، لأن أكثر الإيجاز سينصب على المشاهد الخيالية والخرافية والسحرية .

الفصل الأول

انتهى الجزء الأول من المأساة كما رأينا بأحداث أليمة ، كان لها أبلغ الأثر فى «فاوست» وتركته فى حالة من السقم والشقاء والذهول ، جعلته عاجزاً عن الحركة والتفكير ، حالة لا بد لإبليس من علاجها ، حتى لا تفلت منه فريسته . لذلك نرى إبليس يدبر وسيلة

خاصة لإفاقة فاوست ، ولينسيه الخطب الذى سبب له كل آلامه ، ويحمله على التفكير فى مغامرات وأعمال جديدة . لذلك نرى المشهد الأول من الفصل الأول بمثابة مرحلة انتقال من ويلات الجزء الأول إلى مغامرات الجزء الثانى . وأهم عنصر فى مرحلة الانتقال هذه هو أن يحمل فاوست إلى جبال الألب فى سويسره وسط المناظر البهيجة والمروج الناضرة ، والغابات الباسقة .

واستعان إبليس بمجموعات من شباب الجن ، فتأخذ فى الغناء والإنشاد ، وتهتف بألحان عذبة ، تذهب الحزن ، وتجلو الذهن ، وتثير فى النفس أبهى الأمانى . وتطرد اليأس والقنوط . وبعد أن تتردد الأناشيد السحرية ساعة ، يفيق فاوست من ذهوله ، وقت الفجر ويتأمل فيما حوله من ضياء وبهاء ، وشلالات منحدرة ، وأشجار حانية ، فلا يلبث أن يزول عنه ضره ، ويعاوده حب الحياة والتمتع بما فيها من خيرات . . وقد قابله إبليس إثر ذلك وعرض عليه أن يزورا بلاط الإمبراطور ، وأن يذهب إبليس بمفرده أولا لكى يعمل على اكتساب ثقة الإمبراطور ، ثم يستدعيه ليصحبه إلى البلاط . وهكذا يبدآن حياتهما فى العالم الكبير ، كما وعد إبليس الدكتور فاوست وقت إبرام التعاقد بينهما . . .

* * *

ويمضى إبليس إلى البلاط القيصرى ، وصادف ذلك يوم ثلاثاء الاعتراف ، وهو اليوم السابق للصيام الكبير[1] وقد أخذوا يستعدون لحفلات الكرنفال ، والمواكب الشعبية التى يريد الامبراطور أن تجرى على الطريقة الإيطالية . بحيث يشتمل الموكب على شخصيات ومناظر إيطالية ، مثل بائعات الزهر فى فلورنسا ، والمهرج فى نابولى ، وعدد من النجارين والمتسكعين ، ورجل سكير ، وأم تصحبها ابنتها التى بلغت سن الزواج ، ثم يلى ذلك مناظر مشتقة من خرافات اليونان وموكب ضخم يتوسطه فيل عظيم ، ويجئ بعد ذلك الإمبراطور نفسه فى شكل پان (إله الرعاة عند الإغريق) وحوله جوقات من الغزلان والوعول . . . وقد تم إعداد هذا الحفل كله بواسطة الحاشية ، قبل مجئ إبليس وفاوست .

يفد إبليس على البلاط فى هذا الوقت ، ويحتال حتى يقابل الإمبراطور ، الذى لا يلبث أن يعينه فى منصب مضحك البلاط ، خلفاً للمضحك السابق الذى توفاه الله منذ أيام .

كانت البلاد فى ذلك الوقت فى حالة مالية يرثى لها ، حتى اضطر الإمبراطور رغم حبه للعبث واللهو ، وقلة اكتراثه بشئون الدولة الجدية ، إلى أن يعقد مجلس البلاط ودعا مضحكه الجديد لحضور الاجتماع . وبدأت الجلسة ، فقام كل وزير بدوره يشكو من الحالة السيئة فى وزارته ، ويختم حديثه بأن المركز بات فى غاية الحرج . وأن لا بد من إجراء حاسم . ومع ذلك عجز الخطباء جميعاً عن التقدم بأى اقتراح لمعالجة الأزمة .

وفى شيء من الدعابة وعدم الاكتراث طلب الإمبراطور من مضحك البلاط الجديد أن يدلى برأيه فلم يتردد إبليس فى تشخيص الأزمة بأنها ترجع إلى قلة النقود . ومع ذلك فإن فى الدولة من الثروة ما يكفيها ، فإن هناك أموالا كثيرة مدفونة فى بطن الثرى ؛ دفنها الناس فى أزمنة مختلفة ، وتركوها وراءهم ؛ وهم هاربون من عدو مغير جاء يغزو البلاد . . هذه الثروة العظيمة كلها ملك للإمبراطور ، وكل ما يتطلبه الأمر هو استخراج تلك الكنوز بواسطة أناس يعرفون كيف

(١) الصيام الكبير عند النصارى يسبقه ثلاثة أيام : الأحد والاثنين والثلاثاء : تسمى أيام الاعتراف ، وعند العامة يسمى آخرها ثلاثاء الزفر ، لأنه آخر يوم تؤكل فيه اللحوم ، قبل الصيام الطويل . وهو أيضاً اليوم الذى تبلغ فيه حفلات الكرنفال ذروتها . وعادة يكون ذلك حوالى شهر فبراير .

يتصرفون فى مثل هذه الشئون ، وأراد الإمبراطور أن يبدأ الحفر فوراً ، فقيل له إن الوقت ليس مواتياً ، ولا بد من إتمام الحفلات والمهرجانات أولا .

(وكان إبليس يضمر وسيلة أخرى يفك بها الأزمة ولو إلى حين) .

عند ذلك ينهض الإمبراطور ويأمر بإقامة حفلات الكرنفال . . . ليفرح الناس ويمرحوا كأن ليس هنالك أزمة تهدد البلاد .

° ° °

وتبدأ المهرجانات وتنطلق المواكب ، وتسير فى صورتها التقليدية ، فتظهر كل جماعة فتنشد الأناشيد التى تدل على شخصيتها وعملها فى الحياة . غير أن إبليس لم يدع الأمور تجرى طبقاً للبرنامج المرسوم ، فقد سمح له ولفاوست بالاشتراك ولا بأس أن تكون أعمالها خارجة عن البرنامج . فأدخل إبليس وزميله مناظر سحرية أثارت الإعجاب والدهشة ، مثل الوحش ذى الرأسين ، ومثل مركبة الشعر ،التى تسبح فى الهواء، سائقها إبليس ، يصحبه فاوست . وتجرها أربعة من التنينات . وقد امتلأت المركبة بالجواهر النفيسة (الأشعار) التى كان ينثرها السائق على الناس ، فيحاول العامة أن ينالوا منها فلا يستطيعون . (كناية عن أن الشعر الراقى ليس للغوغاء !) وهكذا يعرض إبليس وزميله الفصول السحرية التى ملأت جو الكرنفال مرحاً ودهشة .

وقبل نهاية الحفلة يقع الحادث الذى دبره إبليس لانفراج الأزمة المالية ، موقتاً ، إذ يدخل رئيس الوزراء ، ويطلب من الإمبراطور أن يمضى على ورقة ، فيمضى فوراً دون أن يسأل عن فحواها . وهذه الإمضاء هى التى يستعملها رئيس الوزراء فى إصدار الأوراق المالية بضمان الكنوز المدفونة فى جوف الثرى .

وفى اليوم التالى لحفلة الكرنفال ، يشكر الإمبراطور الساحرين إبليس وزميله ، على ما قاما به بالأمس ، ويعينهما فى منصب الحراسة على الكنوز المدفونة ، وإدارة الحفر للكشف عنها . غير أنه لم يعد هناك داع للحفر ، فان وزارة الخزانة قامت بطبع الآلاف المؤلفة من الأوراق المالية ، من جميع المقادير ، تحمل إمضاء الامبراطور . وأخذت الدولة تسدد الديون وتدفع المستحقات ، وتمنح الهبات . ومع أن القيصر لم يكن مرتاحاً كل الارتياح لهذه الوسيلة لتفريج الأزمة ، فإنه لم يلبث أن قبل الأمر الواقع ، بل أبدى مزيد الغبطة والسرور . أما عاقبة هذه الإجراءات المالية الشاذة فسنراها فى الفصل الرابع . أما الآن فلينعم الجميع بالثروة الوافرة ، المؤلفة من هذه الأوراق التى طبعت منها الآلاف .

° ° °

ويقابل الإمبراطور الساحر فاوست ، فيطلب منه أن يجتهد بسحره العظيم فى استحضار شبح كل من هيلانة وعشيقها پارس ، وهما اللذان كانا سبباً فى قيام حرب طروادة فى قديم الزمان . فبادر فاوست بابداء استعداده لاستحضارهما . . ولكنه حين يعود إلى إبليس ليلتمس منه العون ، يخبره هذا بأن الأمر ليس من السهولة بالدرجة التى توهمها ، بل إن دون ذلك أهوالا ورحلات عظيمة الخطر ، قد لا يعود المرء منها أبداً . إنه لا بد له من أن يقوم برحلة محفوفة بالأخطار إلى عالم « الأمهات » ، ثم يناوله مفتاحاً يضىء ويلمع وسط الغياهب ، ويهديه السبيل إلى ذلك العالم البعيد ، الذى تهيمن عليه « الأمهات »[1] حتى إذا اقترب من المنطقة المقدسة ، بدا له من بعيد نضد[2] ذو ثلاثة أرجل،

---

(۱) هذه الخرافة فى الأغلب من اختراع جوته ، ولعله اقتبس الاسم من بعض المؤلفين القدماء ، الذى ذكر أن فى صقلية شعباً يعبد مجموعة من الآلهات تسمى بالأمهات .

(۲) من الأخبار الإغريقية أنه كان هنالك نضد ذو ثلاثة أرجل أمام معبد أبولو فى دلفوس . وبه يستعان فى الكهانة والاصطلاح الأفرنجى له كلمة Tri-pod .

يضئ ويلمع . عند ذلك يمشى فاوست محترساً حتى يقترب من النضد ذى الأرجل الثلاثة ، ثم يختطفه ويعود به فوراً إلى الأرض . وبواسطته يستطيع أن يستحضر الأشباح .

• • •

ويعود فاوست من رحلته موفقاً ، فيجد القيصر قد أعد حفلا ضخماً فى بهو الفرسان ، وقد احتشدت فيه الجماهير ، ودخل فاوست إلى المسرح ، وأقام عليه النضد ذا الأرجل الثلاثة ، وأخذ يمارس سحره . فلا يلبث شبح پارس الجميل أن يبدو للجميع ، ويتأمله النظارة من رجال ونساء ، فأما النساء فيبدين منتهى الإعجاب ، ويطرين محاسنه أيما إطراء . أما الرجال فيزعمون أنه مخنث الملامح . . . بعد ذلك تظهر هيلانة بحسنها الفتان . فإذا الرجال يسبحون بحمدها ويمجدون محاسنها ، أما النساء فيكتشفن فى ملامحها وتقاطيعها عيوباً متنوعة .

ولم يفت الساحر فاوست قبل استحضار الشبحين ، أن ينبه جميع النظارة ويحذرهم ألا يحاول أحدهم أن يمس الشبحين ، أو أحدهما وإلا كانت العاقبة وخيمة . ومن العجيب أن فاوست نفسه ، قد نسى هذا التحذير وعلى الرغم من علمه أن هيلانه ما هى إلا خيال وكذلك پارس فانه افتتن حباً بها ، وأدركته الغيرة من العشيق ، وعندما هم پارس بمعانقة هيلانة ، لم يتمالك أن تقدم غاضباً ليفصل بين الشبحين . وعند ذلك يحدث انفجار هائل ، ويخر فاوست مغشياً عليه ، ويتفرق الحاضرون ، ولا يبقى سوى إبليس ، الذى بادر بحمل الأستاذ على كتفه وسار به إلى الخارج لعله يجد وسيلة إلى علاجه من صدمته العنيفة .

وينتهى بذلك الفصل الأول .

• • •

الفصل الثانى

يدور الفصل الثانى حول موضوع واحد : ألا وهو البحث عن هيلانة ، وإعادتها إلى الدنيا لكى تتزوج من فاوست ، الذى كاد أن يجن هياماً ، حين رآها وهى مجرد خيال .

وقد رأينا فى الفصل السابق كيف سقط فاوست مغشياً عليه ، ولم يستطع عرافو البلاط أن يعالجوه أو يعيدوا إليه وعيه . قال إبليس إنه يعرف أين يوجد من يعالجه ، فحمله إلى منزله القديم ، الذى يحتله الآن الدكتور واجنر ، وهناك أضجع إبليس فاوست على سرير قديم . . وقيل لإبليس إن واجنر منهمك فى تجربة عظيمة فى معمله . ولكنه سيراه بعد قليل . فجلس إبليس فى المكتب ينتظر ، وقضى بعض الوقت فى التحدث إلى الطالب الذى سبق له التحدث إليه فى الجزء الأول . وقد أصبح الآن حائزاً للبكالوريوس وتفيض ألفاظه بعبارات تنم عن الغرور والكبرياء . وقد جعل منه جوته نموذجاً للشباب الذى لا يكاد يحصل على لقب علمى حتى يمتلئ غروراً ويظن أنه بات من كبار العلماء .

يدخل إبليس بعد ذلك على الدكتور واجنر ، فيرحب به الدكتور ، ولكنه يوجس منه بعض الخوف . . . لأنه قد فرغ الساعة من تجربة استغرقت زمناً طويلا ، وكللت أخيراً بالنجاح . وسأله إبليس ماذا يصنع ، قال إنى أصنع « إنساناً » . وكان واجنر قد تمكن من صنع شيء يلمع فى زجاجة ويبدو كأنه شيء شفاف . وهذا الشيء العجيب مكتمل العقل ، بل يفوق العقل البشرى ذكاء وإدراكاً ، ولكنه لا جسم له ، وهذا الكائن الذى أطلقوا عليه اسم الإنسى الصغير Humunculus ، يستطيع أن يرى الغيب وأن يأتى بالمعجزات . وكانت أمنيته أن يخرج من زجاجته أو يحطمها ، لكى يبدأ حياته كائناً له عقل

وجسم ! ولكنه الآن لا تعجبه البيئة التى يراها حوله ، ويفضل – موقتاً – أن يظل فى داخل زجاجته .

ويرى فاوست نائماً فيدرك الأحلام التى تجول فى عقله ، ويقول لإبليس إنه يحلم بالمرأة الجميلة ليدا التى أحبها المشترى . ولن يشفى فاوست إلا إذا ذهب إلى البلاد التى يحلم بها . ومن حسن الحظ أن هذا أوان ليلة والبورغ الكلاسيكية[1] التى تحتشد فيها كائنات من العصور القديمة فى سهل فرساليا فى ثيساليا ، حيث دارت الحرب فى مثل هذا الوقت بين قيصر وبومبى[2] وقد ذكر غير واحد من الكتاب فكرة قيام الموتى الذين تقاتلوا فى معارك هائلة ، والتقاءهم مرة فى كل عام فى حفل كبير . وقد اختار جوته هذا الميدان بالذات لأنه فى أرض ثيساليا التى اشتهرت بسحرتها وساحراتها . والجميع يحتشدون فى نفس اليوم الذى وقعت فيه المعركة وهو يوم ٦ يونيه (سنة ٤٨ ق . م) .

يقترح الإنسى الصغير إذن على إبليس أن يحمل صديقه إلى البلاد التى يحلم بها ، لكى يشفى ، وتعهد هو أيضاً أن يصاحبهما ، فقبل إبليس هذا الرأى عن طيب خاطر .

وعلى الرغم من مرارة الفراق بين واجنر وهومنكولوس ، فإنه اضطر للموافقة لأن الكائن الصغير غير مرتاح للبيئة التى حوله ، ولعله أن يجد خيراً منها فى بلاد اليونان .

وهكذا يمضى الثلاثة ، سابحين فى الهواء ، حتى يشرفوا على سهل فرساليا . ولا تكاد قدم فاوست تمس أرض اليونان حتى يفيق من غيبوبته ، وتنتعش فيه الحياة . وقد وجدوا السهل تغشاه الأرواح والأشباح ، فقرروا أن يفترقوا ويذهب كل منهم ليسعى فى تحقيق الغرض الذى جاء من أجله .

فأما فاوست ، فإنه يبغى الحصول على هيلانة : إنه يعلم أنها فى العالم السفلى المسمى عند اليونان هاديس Hades ، ولا بد له أن يصل إليـــه . فيطلب الهداية أول الأمر من أبى الهول فيدله على الحكيم العاقل شيرون ، الذى له جسم جواد ورأس إنسان . فيدله هذا على الكاهنة العظيمة مانتو Manto ، التى تذهب به فى ممرات وطرق وسراديب مظلمة حتى تصل به إلى السرداب المؤدى إلى العالم السفلى . ويختفى فاوست عن عيوننا ، ولا نراه بعد ذلك إلا فى الفصل الثالث وهو أمير مقاطعة أركاديا فى اليونان . وقد وعدته برســيفونا Persiphone حارســة العالم السفلى بأنها ستسمح لهيلانة بأن تعود إلى الدنيا فترة من الزمن .

أما إبليس فلم يكن له من مأرب خاص سوى أن يجول فى البلاد ويتعرف إلى الأرواح والسحرة والعفاريت الإغريقية التى لم تسبق له معرفتها . . وفى نهاية المطاف يجد فى أحد الكهوف ثلاث عجائز علاهن الشيب . لكل منهن عين واحدة ، وسن واحدة ، ومنظرهن فى غاية القبح . وعرف إبليس أنهن بنات فوركيس Phorkas . ويسره مرآهن ويتنكر فى صورة واحدة منهن ، وهكذا يبدو فى الفصل الثالث .

أما الإنسىّ الصغير فإنه كان يبغى أن يبدأ الحياة ، بحيث يغدو له جسم كسائر الكائنات . ويلتمس النصيحة من رجلين عظيمين : أنكســاجـــوراس

---

(١) تستعمل كلمة كلاسيكى بمعنى كل ما يتصل بالعهد الإغريقى والرومانى . وهنا فى مقابل ليلة والبورغ الجرمانية فى الجزء الأول نجد هنا ليلة والبورغ الكلاسيكية التى تتجمع فيها مرة فى كل عام ، شخصيات متنوعة، حقيقية أو خرافية ترجع للعصور الكلاسيكية

(٢) كان بومبى المنافس الأكبر ليوليوس قيصر وتحاربا مراراً ، وفى تيساليا فى شمال اليونان كانت المعركة الفاصلة .

Anaxagoras [1] والعلامة ثاليس Thales [1]: فأما الأول فممن يعتقدون أن أصل الحياة من ثوران البراكين وينصحه بأن يذهب إلى منطقة ثارت براكينها حديثاً ، لكى يجد بغيته ، ويبدأ تطوير حياته . أما ثاليس فيرى أن هذا خطأ وفيه خطر على الكائن المتطور . . وأولى بالإنسى الصغير أن يذهب إلى البحر ، مصدر الحياة . فيمضى بزجاجته إلى بحر إيجه ، فلا يكاد يراه حتى يفتنه منظره ويرى أن هذه البيئة تلائمه ثم يرى جالاتيا تسبح فوق الموج — وهى ربة الجمال والتناسل — وترسو بسفينتها على الساحل ، فيخلبه مرآها ، ويرتمى على عرشها فيحطم زجاجته ، ويبدأ حياته فى الماء متبعاً طريق التطور ، الذى يسير به من كائن صغير إلى الكائن الكبير . . إن الطريق طويل وشاق ولكن لا خوف عليه، لأن ربة الحسن تحميه وترعاه مدى الدهر . وهكذا يرمز جوته إلى أن الماء مصدر الحياة .

الفصل الثالث

هذا الفصل سبق نشره كما ذكرنا من قبل ، بعنوان هيلانة ، ثم تقرر بعد ذلك ادماجه ليكون الفصل الثالث من الجزء الثانى من المأساة .

وهيلانة التى تدور حولها مشاهد هذا الفصل ، تظهر على الأرض آتية من الإقليم الأسفل بإذن خاص . غير أن هيلانة التى تعود الآن إلى الأرض بعد القرون المديدة التى قضتها فى هاديس أدنى لأن تكون مجرد شبح أو خيال . فى حالة وسط بين الحياة السفلى والحياة الدنيوية . كأن لها مظهر الحياة لا حقيقتها ، فلا يجرى فى عروقها دم ، وتحس كأنها وصحبها من فتيات طروادة ، لسن إلا أشباحاً من مملكة برسيفونا عدن إلى الأرض لكى يلعبن دوراً فرض عليهن بقوة السحر . وهذه العودة إلى الأرض حدثت فى زمن الدكتور فاوست .

وقد أعد إبليس ، الذى اتخذ صورة فوركياس البالغة منتهى الدمامة ، لهذه المناسبة قصرين عظيمين : الأول فى أسبارطة ويشابه قصر الملك منلاوس ، زوج هيلانه ، الذى غادرته لتهرب مع عشيقها پارس ، فكان ذلك سبباً فى قيام حرب طروادة كما هو معلوم . أما القصر الثانى فأشبه بقصور العصور الوسطى ، وكائن فى وسط شبه جزيرة المورة .

وتبدو هيلانة أول الأمر أمام قصرها فى اسبارطه ، كأنها تتوهم أنها عائدة من طرواده ، وحولها وصيفاتها . أما زوجها منلاوس فقد تخلف بالقرب من شاطئ البحر ، ليجمع رجاله ، وأرسلها قبله لكى تعد العدة لتقديم قربان للآلهة . . ولكنها لا تكاد تدخل القصر ، لتنفيذ هذا الأمر ، حتى تفزع فزعاً شديداً لرؤيتها فوركياس ، ويبدأ بين الاثنين حوار ، تشترك فيه الوصيفات . ثم يهدأ الجو قليلا ، فتقول لهن العجوز الشوهاء : إن حياتهن فى خطر لأنهن اللواتى سيقدمن قرباناً للآلهة . . .

ولكن هناك وسيلة للخلاص . فإنه فى أثناء غيابها الطويل عن وطنها ، نزل فى أركاديا (وسط بلاد اليونان) أمير من الشمال ، وشيد هناك قصراً فى غاية الروعة ، ولو شاءت هيلانة أن تشير بالموافقة ، فإنها

---

(١) أنكساجوراس وثاليس ، اثنان من فلاسفة اليونان ، أقدمهما ثاليس الذى ولد حوالى سنة ٦٤٠ وتوفى سنة ٥٤٥ قبل الميلاد وهو من أكبر حكماء الإغريق حضر إلى مصر وتعلم الهندسة على رجال الدين فيها . وعاد إلى اليونان . ونظريته أن الماء أصل كل شئ تنسب إليه .

أما أنكساجوراس فعالم طبيعى عاش من سنة ٥٠٠ إلى ٤٢٨ قبل الميلاد وكان معاصراً وصديقاً للخطيب والسياسى الشهير بيركلس .

تنقل وحاشيتها إلى ذلك القصر . ولا تلبث هيلانة أن تشير بالموافقة ، فتنقل وصحبها نقلا سحرياً إلى داخل قلعة تشبه قلاع العصور الوسطى .

ولا تكاد تدخل فناء القلعة ، حتى ترى الخدم والحشم ، وقد نصبوا لها عرشاً جميلا لا تلبث أن تتبوأه . ويقبل فاوست فى تلك اللحظة وهو يمشى على مهل وفى يده سلسلة يجر بها حارس القصر لينكيوس، ويريد إعدامه لأنه لم يخطره أن ضيوفاً كراماً سينزلون بالقلعة ،حتى يؤدى لهم واجب التكريم . ومع ذلك فإنه يسمح له أن يشرح الأمر لهيلانة فيزعم لنكيوس أن رؤية الحسن الباهر المشرق من الجنوب أفقده مقدرته على الإبصار ، فلم ينفخ فى البوق .فعفت عنه هيلانة ، وأراد أن يجرى ؛ ليحضر الصناديق المفعمة بالهدايا والتحف ، فيقول له فاوست إنه لا داعى لهذا ، لأن كل ما فى القصر ومن فى القصر ملك للسيدة !

عند ذلك تدعوه هيلانة إلى الجلوس بجانبها ، ويأخذ الاثنان يتناجيان ويتبادلان حديث الحب والغرام . إلى أن تقطع عليهما فوركياس الحديث ؛ وتخبرهما أن مينلاوس يزحف بجيشه ، ليسترد زوجته التى هربت منه للمرة الثانية . . فيأمر فاوست بتعبئة جيشه ؛ ويدعو القواد ويوزع عليهم أجزاء المملكة ، ويمتدح شبابهم وإقدامهم وهو يعتمد عليهم فى سحق العدو . . فتنطلق الفيالق لتطهير البلاد من العدو المغير، ويخلو فاوست إلى حبه ، ويتم زواجه من هيلانه .

ويتبدل المنظر ، ولا بد لنـــا أن نفترض مضى بضعة أشهر ، ويظهر إبليس بصورته الدميمة فيبلغ الوصيفات أن وليــاً للعهد قــد ولد ، آية فى الحسن والذكاء .

فى ذلك الوقت كانت هيلانة مع فاوست داخل بعض الخمائل ، الوارفة الظلال ، ومعهما وليدهما الذى ســـمياه يوفريون Euphorion (ومعناه : الخفيف الحمل) . وتســـمع من داخـــل الخميلة نغمات موســـيقية رائعة ، ويظهر الطفل فى صورة ملك الشعر ، يحمل قيثارة ذهبية ، وحول رأســـه هالة من الذهب .

وينمو الطفل ويكبر فى كل ساعة ، وينمو فيه خلق المغامرة ، وعدم المبالاة ، فيأخذ فى تسلق الصخور حتى يصل إلى قمة يرى منها أنه وسط بلاد أركاديا ، ويرى ويسمع الحرب الدائرة حوله بين جيش منلاوس وكتائب فاوست . . فيتملكه حماس جنونى . إنه يريد هو أيضاً أن يحارب ويموت فى ساحة الوغى . . ثم يصعد إلى قمة أعلا . ويبدو الآن فى صورة فارس مدرع . ولشدة شوقه لأن يخوض غمار المعركة يتوهم أنه يستطيع أن يطير إلى الميدان ، ويلقى بنفسه من أعالى الجبـــل ، فيسقط صريعاً تحت أقـــدام هيلانة وفاوست .

وبوفاة يوفريون تنفك العقدة السحرية التى كانت تقيد هيلانة إلى ظاهر الأرض فتمضى لاحقة بولدها ، تاركة خمارها ورداءها بين ذراعى فاوست . . .

فتنصحه فوركياس أن يحتفظ بهذين الأثرين ، تذكاراً ثميناً ، ولا يلبث هذا التذكار أن يتحول إلى سحابة تحمل فاوست وتطير به فى الهواء . وتخلو العجوز الشوهاء لنفسها فتنزع الزى السحرى الذى لبسته ؛ ويعود إبليس إلى صورته الأولى ، ويمضى مستعجلا ليلحق بالسحابة التى تحمل فاوست .

• • •

الفصل الرابع

المشهد الأول من هذا الفصل يرينا فاوست وسط القمم الجبلية الوعرة وهو ينزل برفق من السحابة التى أقلته وطارت به فوق البر والبحر ، حتى أوصلته إلى هذا الإقليم الجبلى الذى يشبه التيرول فى كثرة قممه ووعورتها . وجوته مولع بتصوير أبطاله يسبحون فى الفضاء كأنه يتنبأ بعصر الطيران .

لم يعد فاوست من مغامرته الأخيرة مكتئباً أو ساخطاً كما كانت الحال بعد تجربة حبه لمرغريت . ولعل اتصاله بالأميرة هيلانة التى سارت بذكرها الركبان ، قد جدد حبه للحياة ، وملأ نفسه بالرضى والارتياح . لذلك نراه بعد أن لحق به إبليس مستعداً لمغامرات جديدة .

وسأله إبليس هل هنالك مشروع جديد أوحت به هذه الرحلة التى قام بها . قال فاوست إن بغيته الجديدة أن يشن حرباً على البحر ، لكى يسترد منه مساحة عظيمة من الأرض ، فيبسط عليها سلطانه ، وينعم فيها بالقوة والجاه ، وذلك بأن يجفف المستنقعات الملاصقة للشواطئ ، ويبنى حاجزات للموج ليرد غوائل المد والجزر .[1]

فيقول إبليس إن هذا المشروع ليس صعب المنال ، والفرصة سانحة لذلك الآن . فإن صديقهما الإمبراطور واقع الآن فى ورطة عظيمة بسبب العملة الورقية ، والإسراف فى إنتاجها إلى درجة دفعت بالبلاد إلى الفوضى ، وهاج الشعب وماج ، وظهر فيه شخص يطالب بالعرش ، وقد احتشد الجيشان ، وهما يقفان الآن وجها لوجه . وما على فاوست ورفيقه إلا أن يستغلا هذا الظرف ، ويعملا على هزيمة العدو ، فينال فاوست المنطقة الساحلية جزاءاً له على معاونته وانتصاره للإمبراطور .

يعترض فاوست بأن فنون الحرب شىء يجهله كل الجهل ، فيطمئنه إبليس بأنه سيكون لديه ثلاثة أبطال تؤيده ، وهم المغير والمشير والجدير ، وينطلق الجميع إلى الامبراطور وهو فى ميدان الحرب مع القائد العام يتشاوران ويتجادلان . وقد بلغ بالامبراطور الحماس أن أرسل إلى عدوه يدعوه إلى مبارزة فردية بينهما ، تقرر مصير الحرب . ويجئ فاوست فى هذه اللحظة ويعرض على الامبراطور أن يساعده بجيش من أهل الجبال الأشداء . فيبدى الامبراطور ارتياحه للمساعدة ، ولكنه يعترض بأنه أرسل تحدياً إلى خصمه لكى ينازله فى مبارزة فردية حقناً للدماء وحفظاً لأرواح الناس .

فيحتج فاوست على هذه الخطة التى تعرض شخص الإمبراطور ، وهو أثمن شىء فى الوجود ، لمثل هذه المخاطرة . وفى هذه اللحظة يعود الرسول ويبلغ الإمبراطور أن خصمه رفض عرضه بمنتهى الاحتقار . فلم يغد هناك بد من القتال .

وزع إبليس قواده بين القلب والميمنة والميسرة ، وبدا أول الأمر كأن جيشه يتراجع . . فغضب القائد العام من تدخل السحرة ، وانزوى بعيداً عن الميدان ولحق به الامبراطور . وخلا الجو لإبليس ، فتولى القيادة بنفسه ، وجعل يستخدم ضروب السحر ، فيرسل على جيش العدو ناراً وهمية . . ويعقبها بطوفان مهلك يكتسح ما أمامه . ولم يطق العدو هذه الهجمات الجهنمية ، فانهارت قواه ، وولى الأدبار ، تاركاً عتاده وأسلحته فى الميدان .

(١) يرى الشراح أن جوته قد استمد هذه الفكرة مما رآه فى مدينة البندقية وكيف تحولت المستنقعات إلى مدينة زاهرة .

ويتقدم الإمبراطور ، إثر ذلك ، فيستولى على الغنائم ، متبجحاً بأنه هزم العدو شر هزيمة ، ولا يكاد يعترف لفاوست وزميله بأى فضل . ثم يأخذ فى توزيع الأسلاب والمكافآت على قادته وضباطه . ولا ينسى تقديم هدايا ثمينة للكنيسة تكفيراً عن خطئه فى استخدام السحرة . ولم يتورع أن يمنح الكنيسة الحق فى جباية بعض الخراج من الأقاليم الساحلية التى آلت لفاوست .

* * *

الفصل الخامس

لقد مضت سنون عديدة منذ نهاية الأحداث التى جرت فى الفصل الرابع . وقد قارب فاوست سن المائة . واستطاع فى هذه الفترة من السنين بمعاونة إبليس أن يجفف المستنقعات ، ويبنى الجسور ، وأن يجعل من الأقاليم الساحلية جنة فيحاء ، ومروجاً خضراء وحقولا وافرة الغلة يسكنها شعب يعيش عيشة راضية .

كل هذا كان جديراً أن يبعث الرضى والسرور فى نفس فاوست . . غير أنه لم يكن راضياً تمام الرضى بل لعله كان يحس بعض الألم ، لأن الإقليم لا يخضع كله لسلطانه ، بل كان هناك على مسافة غير بعيدة من قصره ، ويستطيع أن يراه من شرفته ، كوخ متواضع على تل، صاحبه رجل يدعى فلمون وزوجته بوكيس . يعيشان عيشة الفقر ، ولكنهما فى غاية السعادة والقناعة .

عرض عليهما أتباع فاوست داراً جميلة فى مكان آخر ، لأن السيد يريد أن يدخل التل ، الذى فوقه كوخهما ، فى مشروع للتحسين والتجميل . لكن الفقيرين تشبثا بأرضهما وكوخهما . فأغضب ذلك فاوست . واستغل إبليس ساعة من ساعات سخطه ، لكى يحمله على ارتكاب منكر ، فعرض عليه أن ينقلهما قسراً إلى دار أخرى فأذن له . . وأراد إبليس فى الوقت نفسه أن ينتهز الفرصة للانتقام من العبدين الصالحين نظير صلاحهما وتقواهما . فلم ينقلهما إلى دار جديدة ، بل أحرق الكوخ ومن فيه . وتصاعد اللهب حتى رآه حارس قصر فاوست ، فيتألم لذلك أشد الألم . ويجئ فاوست إلى شرفة قصره ويرى ما حل بالكوخ ، فيستهجن الوسيلة التى اتبعها إبليس فى تنفيذ أمره . ولكن يعزى نفسه بأن الرجل وزوجه سيعوضان عن كوخهما الحقير داراً جميلة . ولم يكن قد وصل إلى سمعه الخبر الكامل عما حدث . ولكنه لا يلبث أن يعلم الخبر كله من التقرير الذى قدمه إبليس فيصب عليه اللعنات ، ولكن اللعنة لا تمحو الإثم ، الذى كان هو سبباً فى ارتكابه ولو عن غير قصد .

وبينما هو يطل على الكوخ المحترق إذا بالدخان يتصاعد منه ، فتحمله الريح ، متجهة به نحو القصر ، فيتشعب الدخان إلى أربع شعب ، وتتخذ صورة أربع من العجائز : عجوز الفاقة ، وعجوز النحس ، وعجوز الإثم ، وعجوز الهم . فأما الثلاثة الأولى فلا تستطيع دخول القصر ، ولكن العجوز ، التى تحمل الهم والغم أمكنها أن تدخل من ثقب المفتاح ، ومضت إلى مخدع فاوست ونفخت على جفونه بأنفاسها ، فأكسبته العمى .

ولكن لعل فقد البصر كان نعمة فى طى نقمة ، لأنه جعل فاوست يركز تفكيره فى المسائل التى كانت تشغل فكره طول حياته ، بات يدرك أن السحر الذى كان يرجو منه الهداية والإرشاد كان مجرد وهم وخداع ، وأن تعلق النفس بالأمانى المنطوية على الغرور عبث لا طائل تحته . إن الطموح الذى كان يدفعه لأن يحاول التطلع لمرتبة الآلهة ، وأن يحلق فى الفضاء ليصحب

الشمس فى مسار بها ، وأن يسيطر على عناصر الطبيعة ، ليصرفها كما يشاء كل هذا أيضاً عبث لا غناء فيه .

إن همه اليوم أن يصاحب الطبيعة فى هدوء ، وأن يؤدى ما يقدر عليه من عمل لخدمة بنى الإنسان وإسعادهم . أما سعادته الشخصية ، فإن عليه أن يدرك أن كل سعادة لا بد أن يشوبها ألم ، وأن يرضى بما قدر له فى الحياة من نصيب . . ولا عجب وقد اتخذ فكره هذا الاتجاه أن نراه راضياً قانعاً ، برغم ما جلبته له زيارة العجائز الساحرات .

° ° °

لقد بات شيخاً هرماً ضريراً ، ولكنه لا يزال فى عنفوان قوته ، وأمامه عمل جايل لا بد له أن يتمه ، وهو يدرك أن الوقت لا يسمح بالإرجاء . فيأمر العمال بأن يحملوا فئوسهم ، ومساحيهم ومعاولهم ، لكى يحفروا خندقاً طويلا .

ويأخذ العمال — ورئيسهم إبليس — فى تنفيذ أمر السيد المطاع ، ولإبليس عصابة من القردة ، تعاون فى تنفيذ المشروع الكبير . لكن إبليس يأمرها أن تحفر قبراً ؛ فقد كان الشيطان مقتنعاً أن النهاية قريبة .

ويخرج فاوست من القصر ، وهو يمشى مهتدياً بعكازه ، فيطربه صوت المعول والمسحاة ، ويتحدث عن الغرض الذى ينشده من بناء الخندق ، إذ لا يزال هناك مستنقع كبير فى سفح الجبال ، يفسد خصوبة الأرض ويكسبها الرطوبة . وسيترتب على حفر الخندق وتصريف ماء المستنقع إصلاح كبير للأراضى ، يتناول مساحة هائلة ، تعيش فيها الملايين فى سعادة ونعيم .

وسيكون وجود البحر قريباً من الديار ، بمثابة النذير الدائم للناس ، لكى يظلوا فى يقظة دائمة ، حتى تبقى الجسور سليمة ، وأراضيهم فى مأمن من طغيان البحر . إن المرء يجب أن يستبقى السعادة بجده الدائب فى كل يوم ، لا أن يكون فى حياته سلبياً ينال الحظ دون دأب وجد .

ومتى يتم لفاوست النجاح الكامل فى مشروعه ، فإنه سيكون عندئذ جديراً أن يقول للحظة العابرة : « تمهلى ما أحلاك ! » .

والقارئ يذكر أن فاوست قال فى تعاقده مع إبليس إنه لو بلغ به الرضى عن عمله وعن الدنيا أن يقول للحظة العابرة « تمهلى ما أحلاك ! » فان هذا يكون إيذاناً بموته ، ويستطيع الشيطان أن يفعل به ما يشاء .

وعلى الرغم من أنه لم يقل هذه العبارة ، بل قال إنه جدير أن يقولها متى نجح مشروعه . فان الأجل قد وافاه فى تلك اللحظة ، وصدره منشرح وقلبه مغتبط .

ويدرك إبليس فى طوية نفسه ، أن شروط الانتصار لم تتوافر ، ولكن هذا لم يمنعه أن يتظاهر بأنه أحرز الفوز ، وأصبح جديراً بالجائزة ، وأن يقبض الثمن وهو روح فاوست ، قبل أن تفارق الجسد ، وتفلت منه . لذلك دعا عصابة من أنصاره ليلتفوا حول جسم فاوست ، ويراقبوه أشد المراقبة ، ويقبضوا على روحه بمجرد خروجها من الجسد .

ولعل إبليس كان مدركاً أن التطور الذى طرأ على فاوست ، وتحوله إلى خادم للإنسانية مستسلماً للقضاء ، راضياً عن العالم والكون ، كل هذا جعل حق الشيطان فى فريسته ضعيفاً . وأدنى الشيخ من رضى المولى . فباتت روحه جديرة أن تصعد إلى الملأ الإعلى . ولعل إبليس لذلك لم يندهش — حين جرد سرية من الشياطين — أن أقبل من السماء فوج من الملائكة ، وأخذوا ينثرون الورد — علامة الرضى والحب السماوى — ويحاول إبليس أن يجعل زمرته تنفخ فى الأزهار ، فكان النفخ

يحيل الأزهار إلى نيران لافحة لم تطقها الشياطين ، ولم يلبثوا أن تراجعوا مدحورين .

وعلى الرغم من تصميم إبليس نفسه أن يكافح من أجل قبض الروح ؛ فإنه لم يتمالك أن نظر إلى أعلا ليتأمل منظر الملائكة ، فغفل لحظة واحدة عن مراقبة الجثة .

وفى تلك اللحظة الواحدة ، استطاع الملائكة أن يحملوا الروح وأن يذهبوا بها بعيداً وبقى إبليس وحده خزياناً . ثم لا يلبث أن يمضى لسبيله مطرقاً يعلوه الكمد والفشل .

• • •

وتنتهى القصة ، بمشهد هو بمثابة ختام لها ؛ والمنظر هنا عبـارة عن جبـل قدسى صاعد من الأرض إلى السماء ، وفى جوانب الجبل أرواح القديسين والشهداء والملائكة ، وقد احتشدت كلها لتحيي مقدم الروح الجديدة ، روح فاوست ، ومن بين هذه الأصوات التى تتجاوب ، والأرواح التى تغرد بالأناشيد العذبة ، يسمع صوت التائبة « مرغريت » تعبر عن غبطتها بعودة من تهوى .

ويسدل الستار على آخر مناظر المأساة .



الأورجانون الجديد لفرانسس بيكن

بقلم
الدكتور فؤاد زكريا

الأستاذ المساعد بكلية الآداب – جامعة عين شمس

حياة فرانسس بيكن

مرت انجلترا بتغيرات اجتماعية وسياسية هامة فى العصر الذى ولد فيه فرانسس بيكن : فقبل مولده بقليل ، كانت البلاد قد نزعت عن نفسها سيطرة رجال الدين واصطبغت بالصبغة الزمنية ، ولم تكتف بإحلال أناس عاديين محل رجال الدين فى المناصب الرئيسية للدولة ، بل إنها استولت على الأراضى الشاسعة التى كانت الهيئات الدينية تدعم بها سلطتها ، ووزعتها – بعد حل الأديرة – على المُلّاك العاديين . وهكذا بدأ يظهر فى انجلترا نظام جديد ، تتضاءل فيه سلطة الكنيسة ، ويصطبغ بصبغة زمنية متزايدة القوة . ومما له دلالته الواضحة أن أبا فرانسس بيكن ، وهو السير نيكولاس بيكن ، كان واحداً من الوزراء المدنيين الذين حلوا محل رجال الدين فى تولى المناصب الهامة ، ووصل إلى منصب حامل الأختام الملكية ، وكانت أسرته من الأسر التى انتفعت بحل الأديرة وتوزيع أراضيها . أما أمه ، وهى ابنة السير أنتونى كوك ، فكانت سيدة واسعة الثقافة ، ولاسيما فى الآداب واللغات القديمة ، وكانت كالفينية متعصبة .

وهكذا كانت الهيئة العامة فى انجلترا ، وكذلك بيئة أسرة بيكن الخاصة ، ملائمة أشد الملاءمة لظهور مفكر متحرر يؤمن بالعلوم الزمنية ويهاجم كل أنواع السلطة فى ميدان العلم .

وقد ولد فرانسس بيكن فى ٢٢ يناير سنة ١٥٦١ وعُين أبوه فى منصبه الكبير بعد مولده بسنوات قلائل . وكثيراً ما كان أبوه يصطحبه إلى البلاط الملكى ، حيث كانت الملكة إليزابيت تعجب بحضور بداهة الطفل وحكمته السابقة لأوانها ، وتلقبه « بحامل الأختام الصغير » . وهكذا ظهر منذ البداية عنصر آخر كان له تأثيره الواضح فى شخصية بيكن : وهو أن نشأته وطبيعة علاقاته العائلية ، كانت تؤهله على نحو تلقائى لمستقبل سياسى ، ولخدمة القصر الملكى فى بلاده .

وكان بيكن فى الثانية عشرة من عمره عندما التحق بكلية « ترينيتى » بجامعة كيمبردج ، وهكذا أتم دراسته فيها وهو لم يكمل الخامسة عشرة من عمره . وهناك ظهر عنصر ثالث كان له دوره الحاسم فى تحديد اتجاهه العقلى فى المستقبل : ذلك لأنه سرعان ماسئم المناهج الدراسية العتيقة التى كانت سائدة فى الجامعة ، والتى كانت كلها مركزة حول منطق أرسطو وميتافيزيقاه

ولاهوت القديس توما الأكويني . واتضح له منذ البداية أن الفلسفة التى تلقاها إنما هى فلسفة ألفاظ عقيمة ، لا تفيد من الناحية العملية شيئاً ، ولا تقدم أية معونة للإنسان فى كفاحه الأساسى من أجل السيطرة على الطبيعة والنهوض بحياته . وهكذا تحدد فى ذهنه الهدف الذى سيتجه إلى تحقيقه طوال حياته ، وهو القضاء على سلطة القدماء والمدرسيين ، والدعوة إلى فلسفة مثمرة من الناحية العملية .

وقد انصرف بيكن بعد هذه المرحلة الأولى من دراسته إلى الدرسات القانونية ، ولكنه لم يتم تعليمه القانونى إلا بعد وقت طويل : فقبيل إتمام دراسته ، سنحت له فرصة السفر إلى الخارج ، ليعمل مساعداً للسفير البريطانى فى فرنسا ، فاغتنم الفرصة وسافر إلى باريس ،حيث قضى فى عمله هذا عامين ونصف العام : وفى عام ١٥٧٩ عاد إلى بلاده على عجل ، إذ توفى أبوه فجأة دون أن يؤمّن له مستقبله ، فكان على بيكن أن يشق طريقه بنفسه بعد أن كان يعتمد كثيراً على مساعدات أبيه . واضطر بيكن إلى الاستدانة لإكمال دراساته القانونية . ومنذ ذلك الحين ، أصبحت الاستدانة عادة ملازمة له طوال حياته ، وكانت من أوضح مظاهر الضعف فى شخصيته :

وفى تلك الفترة بدأت صداقة بيكن للإيرل إسكس Essex وهو شاب مرموق تفوّق فى الميدان العسكرى ، واختارته الملكة إليزابيث صفيا لها وهو فى الحادية والعشرين من عمره ، فى الوقت الذى كانت هى فيه تناهز الستين من عمرها . وكثيراً ما كان بيكن يقدم النصح والتوجيه إلى صديقه ، بينما قدم إليه هذا الأخير خدمات كثيرة ، منها ضيعة صغيرة تدر إيراداً معقولا . ومع ذلك فقد ساءت العلاقات بين إسكس وبين الملكة ، واتهم بخيانتها وتدبير انقلاب ضدها ، فحوكم وأدين ، وأعدم فى عام ١٦٠١ . وكان بيكن نفسه من المشتركين فى إدانة صديقه ، وفى إثبات مسئوليته عن خيانة الملكة . ويرى الكثيرون فى ذلك نقطة سوداء فى حياة بيكن ، ويعدونها من أوضح مظاهر انتهازيته ورغبته فى تملق الملوك ولو على حساب أخلص أصدقائه ، على حين أن كُتابا آخرين يرون أن بيكن لم يفعل إلا ما يحتمه عليه الواجب ، وأن تهمة الخيانة ثابتة على إسكس ، فلم يكن مفر من الاشتراك فى إدانته . وعلى أية حال فقد أكد بيكن نفسه أنه آثر مصلحة الوطن — ممثلا فى شخص الملكة — على علاقته الشخصية بصديقه ، وكان يرى فى ذلك مبرراً كافياً لسلوكه .

وبعد عامين من إعدام إسكس ، توفيت الملكة إليزابيث ، واعتلى چيمس الأول عرش انجلترا . وانتعشت آمال بيكن فى الحصول على منصب حكومى كبير ، يدر عليه دخلا سنويا يضمن له حياة مستقرة . ذلك لأنه كان قد بذل محاولات متعددة للحصول على منصب كبير فى عهد اليزابيث ، ولكنه لم يتلق إلا وعوداً ، ولم يصل إلى شىء مما كان يطمع فيه . وفى سنة ١٦٠٧ تولى بيكن أول منصب عام كان يصبو إليه ، وهو منصب المدعى العام . وفى سنة ١٦١٣ أصبح محامياً عاماً ، ثم مستشاراً خاصاً للملك سنة ١٦١٦ ، وفى العام التالى أصبح حامل الأختام الملكية وفى سنة ١٦١٨ عين كبيراً للمستشارين ، ومنح لقب « لورد فيرولام » ، ثم منح لقب « الفيكونت » سنة ١٦٢١ .

وعندما بلغ نجاح بيكن فى ميدان المناصب العامة هذه القمة ، بدأ يتدهور بسرعة . فقد اتهم بالرشوة ، وبأنه يتقاضى هدايا من المتهمين قبل محاكمتهم وأثناءها ، وحاول الإنكار فى البداية ، ولكنه اضطر إلى الاعتراف بتقاضى الرشوة ، وإن كان قد أكد مع اعترافه هذا أمرين : أحدهما أن هذه الهدايا لم تؤثر فى الأحكام القضائية التى أصدرها ، والآخر أن تقاضى الهدايا كان أمراً شائعاً فى بلاده .

فى ذلك الحين ، حتى بالنسبة إلى مناصب القضاة . وقد كان بالفعل صادقاً فى المسألة الثانية على الأقل : ويبدو أن حاجته إلى المال ، وديونه التى ظلت تتراكم طوال حياته ، وتعوده حياة البذخ والمتعة ، كل ذلك جعله يغض الطرف عن المصدر الذى يحصل منه على المال ، أو الوسيلة التى يأتيه بها هذا المال . وعلى أية حال فقد أدانه مجلس اللوردات ، وحكم عليه بغرامة مقدارها ٤٠ ألف جنيه ، والحبس فى البرج طوال الوقت الذى يشاؤه الملك ، وعدم تولى أى منصب فى الدولة ، أو الاقتراب من البرلمان أو المحاكم . ومع ذلك فقد أعفاه الملك من الغرامة ولم يدم حبسه إلا أياماً قلائل ، وإن يكن قد حُرم بالفعل من تولى المناصب العامة بعد ذلك . ومن الواضح أن تخفيف العقوبة على هذا النحو دليل على أن جريمته لم تكن شيئاً خارجاً عن المألوف فى ذلك الحين .

ورغم أن بيكن قد تفرغ بعد نكبته هذه لحياته الخاصة ، ولمشروعاته العلمية الواسعة ، فإن صحته — التى لم تكن قوية فى وقت من الأوقات — قد بدأت تتدهور بسرعة . وكان موته مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالهدف الرئيسى لحياته الفكرية ، وهو تحويل العلم إلى ميدان التجربة العملية . ففى أثناء تجربة بدا له أن يجريها فى يوم مثلج شديد البرودة ، لكى يختبر تأثير التبريد فى منع التعفن ، أصيب ببرد قاتل ، وتفاقم المرض بسرعة ، فتوفى فى التاسع من أبريل سنة ١٦٢٦ ، وكان عندئذ فى الخامسة والستين من عمره .

فإذا شئنا أن نلخص أهم العوامل التى تحكمت فى تحديد الاتجاه الفكرى لبيكن ، من خلال دراستنا السابقة لحياته ، لقلنا أن أولها هو ارتباطه بأسرة لها مصلحة أساسية فى التجديد الدينى بانجلترا ، وفى استقلال الكنيسة الانجليزية عن كنيسة روما المتعصبة . فقد كان هذا العامل هو الذى تحكم فى دعوته إلى الفصل القاطع بين مجال الدين ومجال العلم ، وفى ثورته على السلطة العقلية بجميع أنواعها .

والعامل الهام الثانى هو اندماجه الكامل فى الحياة السياسية لعصره . ذلك أن هذا الاندماج جعله عاجزاً عن التفرغ لمشروعاته العلمية ، وهو أمر كان له تأثيره فى تخطيط هذه المشروعات وأسلوب كتابتها ، كما سنرى فيما بعد . ومع ذلك فقد أراد بيكن أن يحوّل حيـاته السياسية إلى أداة لخدمة مشروعاته العلمية ، وينتهز فرصة توليه أرفع مناصب الدولة من أجل تحقيق هذه المشروعات عملياً . ويستدل بعضهم من ذلك على أن السياسة عند بيكن لم تكن سوى وسيلة ، وأن الغاية الحقيقية إنما هى خدمة العلم ، وبذلك يدفعون عنه تهمة الانتهازية والرغبة فى الصعود إلى أعلى المناصب ، ولو على حساب القيم الأخلاقية . وهذا رأى لا يمكن الجزم بصحته ، غير أن هنـاك شواهد متعددة على أنه كان يعد النجاح فى ميدان الحياة العامة وسيلة لتحقيق أهدافه العلمية ، وذلك لسببين : أولهما شخصى ، وهو أنه بطبيعته لم يكن من ذلك النوع الذى يستطيع أن يعيش على الكفاف ، بل إنه لم يكن يستطيع أن يقـدم خير ما عنده إلا وسط مظاهر الترف التى توارثها واعتادها . والسبب الثانى عام ، هو أنه كان يستطيع ، بالوصول إلى المناصب الرفيعة ، أن يكتسب من النفوذ والسلطة ما يمكّنه من وضع مشروعاته موضع التنفيذ الفعلى ، ومن إقناع الحكومة والناس بها . ومن هنا فإن أهداف حياته كلها تتلخص فى ذلك الخطاب الذى بعث به إلى خاله ، فى عام ١٥٩٢ ، يطلب منه مساعدته على الحصول على منصب هام ، ويقول فيه « لقد اتخذت من المعرفة كلها ميداناً لى » . وفى هذه الرسالة أكد له أنه لا يريد المنصب الرفيع إلا ليستطيع تنفيذ ما فى ذهنه من المشروعات ، إذ أن

تطهير المعرفة من الأوهـــام والتشويهات « هو أمر استقر فى ذهنى حتى أصبح راسخاً لا يتزعزع » .

ويرى « أندرسن » أن نداءات بيكن المتوالية إلى البلاط لكى يعينه على تنفيذ مشروعاته كانت دليلا على أن المعرفة كانت عنده مفضلة على المنصب السياسى . « فمن الإنصاف لبيكن أن نقول إنه كان على استعداد لأن يغامر ، فى سبيل تفسيره الجديد للطبيعة ؛ وفى الوقت الذى كان لا يزال يسعى فيه للحصول على منصب كبير فى الدولة ، بتقديم نداء صريح إلى رئيس الكنيسة القائمة وحاكم الدولة من أجل مشروع علمى يتضمن فلسفة مادية صريحة ، ومن شأنه حتما أن يحدث انقلاباً فى تكوين معاهد العلم القائمة والأساليب المتبعة فيهـــا »[1] . وهكذا ظل بيكن يلح على الأمراء وكبار رجال الدولة ، وعلى الملك جيمس الأول ؛ الذى كان يعرف عنه حب العلم ، لكى يســـاعده فى تحقيق مشروعاته العلمية ، التى لخصها ذات مرة بأنها إنشاء مكتبة تضم كل ما جادت به قريحة الإنسان فى الشرق والغرب ، وحديقة بها كل أنواع النباتات فى العالم ، وكذلك كل أنواع الحيـــوانات وكأنها فى بيئاتها الطبيعية ، ومتحف يضم كل اختراعات الإنسان الآلية ، ومعمل كامل المعدات . ومع ذلك لم يستمع إليه أحد ، وظنوا أن مطالبه هذه إنما تنبعث عن طموح شخصى أو سعى إلى الشهرة والمنصب الرفيع . ولم يستطع جيمس الأول أن يقتنع بأن يزود بيكن بما زوّد به الإسكندر الأكبر أرسطو من المساعدات : فلم يساعده فى مشروعه الذى يهدف إلى تأليف دائرة معارف للعلوم الطبيعية ، وإنشاء مجمع علمى يتفرغ للبحث التجريبى ، ولم يفعل شيئاً لتغيير خطـــة الجامعات ومعاهد العلم القائمة من الدراسة العتيقة إلى الدراسة التجريبية الطبيعية الحديثة . ولم تبدأ هذه المشروعات فى التحقق إلا بعد وفاة بيكن ، كما سنرى فى الجزء الختامى من هذا البحث .

مؤلفات بيكن

كان أول مؤلفات بيكن هوكتاب « المقالات Essays وقد نشره أولا فى سنة ١٥٩٧ ، وكان عندئذ كتيبا صغيراً يحوى عشر مقالات فقط . ثم أعاد طبعه مع إضافة مقالات جديدة إليه ، فى سنة ١٦١٣ وسنة ١٦٢٥ ، ووصل فى المرة الأخيرة إلى ثمانية وخمسين مقالا فى موضوعات متفرقة ، تتميز كلها بالأسلوب الشيق والأفكار المبتكرة . ويعد هذا الكتاب من أحب كتب بيكن إلى نفوس القراء .

وعندما تولى جيمس الحـــكم ، أراد بيكن أن يتقرب إليه ويلفت نظره إلى مشروعاته ، فنشر فى عام ١٦٠٥ كتـــاب « النهوض بالعـــلم The Advancement of Learning » باللغةالإنجليزية وأهداه إلى الملك . وقد حمل بيكن فى هذا الكتاب على تعاليم المدرسين ، ونبّه إلى الطريقة التى يراها كفيلة بالنهوض بالعلوم . (وقد أعاد بيكن نشر هذا الكتاب فيما بعد ، بعد ترجمته إلى اللاتينية وإدخال إضافات كثيرة عليه ، بعنوان : « قيمة العلم والنهوض به De dignitate et augmentis scientiarum » ، فى عام ١٦٢٣) . وعمل بيكن بعد ذلك على نشر آرائه فى مجموعة كبيرة من المؤلفات اللاتينية التى لم تنشر خلال حياته ، والتى تضمنت أفكاراً تكرر معظمها فى كتبه الرئيسية ، وقد بلغ عدد هذه المؤلفات اثنى عشر كتاباً . وفى عام ١٦٠٩ نشر بيكن كتاب « حكمة الأقدمين De sapientia veterum » ، وبدأ فى وضع خطة كتابه الأكبر « الإحياء العظيم Instauratio magna » . وكان بيكن يتوقع أن يكون هذا

---

(١) Fulton H. Anderson : The Philosophy of Francis Bacon. (University of Chicago Press) 1948, p. 14.

الكتاب أعظم ماكتب ، بحيث يعبر فيه عن نفسه بحق ويبلغ رسالته إلى العالم .

وكانت خطة كتاب « الإحياء العظيم » ، كما رسمها بيكن فى البداية ، تقضى بأن يتألف الكتاب من ستة أجزاء ، لم يستطع بيكن أن يتم إلا واحداً منها ، وحتى فى هذه الحالة ظهر الكتاب ولما يكتمل بناؤه بعد . ولنتأمل عناوين هذه الأجزاء كما أراد بيكن أن تكون :

١ – أقسام العلوم The Divisions of the Sciences ، وهو تصنيف للعلوم لم يكتبه بيكن فعلا ، ولكنه استعاض عنه مؤقتاً بالجزء الثانى من كتاب « النهوض بالعلم » ، ورأى أن هذا الجزء يفى بالغرض حتى يتم هو تأليف كتاب خاص فى الموضوع ، وهو مالم يفعله قط .

٢ – الأرجانون الجديد Novum Organum وعنوانه الفرعى هو : « إرشادات فى تفسير الطبيعة Directions concerning the Interpretation of Nature وهذا هو الجزء الذي نشره بيكن فعلا . أما لفظ « الأورجانون » فيعنى الأداة ، أو المنطق نفسه ، بوصفه أداة للتفكير العلمى . وقد أراد بيكن باستخدامه هذا اللفظ ، أن يعبر عن معارضته لمنهج أرسطو ومنطقه الذى كان يعرف باسم « الأورجانون ».

٣ – ظواهر الكون ، أو تاريخ طبيعى وتجريبى تُبنى على أساسه الفلسفة

The Phenomena of the Universe, or a Natural and Experimental History for the foundation of Philosophy

ويصف بيكن هذا الجزء بأنه دائرة معارف للعلوم الطبيعية وصنائع الإنسان وفنونه ، يمكن عن طريقها إقامة الفلسفة على أساس سليم من دراسة الواقع ، بعد أن كانت تبنى من قبل على تجريدات لاصلة لها بالعالم الفعلى . وقد ألف بيكن بضعة أبحاث قصيرة من أجل دائرة المعارف هذه ، ولكنه كان يؤمن بأن هذا عمل لا يمكن أن يقوم به رجل واحد .

٤ – سلم العقل The Ladder of the Intellect ويوضح الطريقة التدريجية فى تطبيق المنطق على تفسير الوقائع التى جُمعت فى المرحلة السابقة .

٥ – التمهيدات ، أو استباقات الفلسفة الجديدة The Forerunners, or Anticipations of the New Philosophy ، وهذا الجزء يقدم صورة تمهيدية للمعرفة الجديدة ، وللقوة التى يكتسبها الإنسان عندما يتم « الإحياء » .

٦ – الفلسفة الجديدة ، أو العلم الإيجابى The New Philosophy, or Active Science وقد صرح بيكن بأن قدراته لن تمكنه من كتابة هذا الجزء الأخير ، الذى سيكتبه العلماء أنفسهم بأبحاثهم ، والمفكرون بآرائهم المبنية على دراسة سليمة للواقع . وكان يكفيه أنه بدأ السير فى الطريق ، وعلى البشرية أن تكمل ما بدأ .

وأول ما يلاحظ على هذه الخطة هو أن بيكن لم يتم الجزء الأكبر منها . وكل ما فعله هو أنه حدد أهدافه العامة ، ثم شرع فى تنفيذ أجزائها الأولى ، وتوقفت جهوده عند هذا الحد . وقد عمل شراح فلسفته على إدراج كتاباته المتفرقة ، ولا سيما مقالاته اللاتينية ، ضمن هذه الخطة ، وإن لم يكن هو ذاته قد فعل ذلك . وحتى فى هذه الحالة نجد أن هناك أجزاء غير قليلة من هذه الخطة لم تُكتب فيها إلا صفحات قلائل ، بينما الجزء الأخير لم يُكتب فيه حرف واحد .

ولعل أهم نتيجة تكشف عنها خطة بيكن هذه ، هى أنه لم يؤلف بالفعل كتاباً اسمه « الأورجانون الجديد » ، وإنما ألف جزءاً من « الإحياء العظيم » يحمل هذا العنوان . وعندما نُشر هذا الجزء أثناء حياة بيكن ، كان الغلاف يحمل اسم « الإحيـاء

العظيم » . وهكذا فإن « الأورجانون الجديد » ليس كتاباً مستقلا ، وإنما هو جزء من كتاب ، أو على الأصح جزء من خطة عامة لإصلاح العلم وللنهوض بحياة الإنسان . ومن الواجب دائماً أن يُنظر إليه داخل سياقه الطبيعي ، لا أن يؤخذ على أنه بحث منفصل يكوّن أهم كتـــابات بيكن . وقد تضمن القسم الثانى من « الأورجانون الجديد » خطة فرعية لهذا الجزء ، لم يستطع بيكن أن يتمها بدورها . وهكذا فإن « الأورجانون الجديد » جزء من خطة شاملة لم تكتمل ، كما أن للأورجانون الجديد نفسه خطة فرعية لم يكتمل منها إلا جزء بسيط . وقد ألف الكتاب على صورة فقرات منفصلة aphorisms لها أرقام ثابتة ، وهو مؤلف من جزءين : جزء سلبى ، بعنوان « تفسير الطبيعة وقدرة الإنسان » ، وجزء إيجابى بعنوان « تفسير الطبيعة وسيادة الإنسان». وأسلوب الكتاب شيق بليغ ، يتضمن تشبيهات رائعة اشتهر بها بيكن فى كل كتـــاباته حتى عده البعض أمير البيان فى عصره ، سواء أكتب باللاتينية أم بالإنجليزية . (وقد بلغ من تحكمه فى اللغة أن ذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أنه هو المؤلف الحقيقى لدرامات شيكسبير ، على حين أن هذا الأخير لم يكن إلا شخصاً مغموراً . ورغم ابتعاد هذا الزعم عن الصواب ، فإنه ينطوى على تقدير ضمنى هائل لأسلوب الكتابة عند بيكن) .

ولا شك أن من الأسئلة الهامة التى ينبغى الاجابة عنها فى صدد الكلام عن مؤلفات بيكن ، السؤال عن السبب الذى دفعه إلى الكتابة بطريقة الفقرات المنفصلة ، فى هـــذا الكتاب الرئيسى على الأقل : والواقع أن مجموعة مؤلفاته كلها كانت بدورها أشبـــه بالفقرات المنفصلة التى تفتقر إلى الإحكام والترابط : فكان يبدأ مشروعاً تأليفياً ثم يتركه لينتقل لغيره ، وقد يعود إلى المشروع القديم بعد بعد ذلك ولكن بعد تغيير خطته ، وهكذا . فعلى أى نحو نعلل هـــذا الطابع غير المتصل لتفكيره ، سواء فى كتاب « الأورجانون الجديد » وفى مؤلفاته منظوراً إليها فى مجموعها ؟

أول تعليل لهذه الظاهرة نستمده من طبيعة حياة بيكن : فقد كانت مهامه العامة وآماله فى المناصب الكبيرة ومساعيه للوصول إليها تشغل الجزء الأكبر من وقته . وليس معنى ذلك أنه آثرها على العلم ، وإنما المهم فى الأمر أن أوقات فراغه كانت محدودة ، وهكذا كان يكتب فى فترات « الهدنة » ما بين حروبه المستمرة مع خصومه ، ومشاغله التى لا تنقطع فى الحياة العامة . ومن المؤكد أن هذه الحياة المضطربة الصاخبة قد انعكست على طريقة تفكيره وكتابته ، وطبعتها بطابع التجزؤ والاضطراب .

على أننا نستطيع أن نهتدى فى كتابات بيكن ذاتها إلى تعليل موضوعى آخـــر لهذه الظاهرة ، مستمد من نظرته الخاصة إلى الطريقة التى ينبغى أن يعرض بها المفكر النزيه آراءه . فهو فى إحدى فقرات كتاب « الأورجانون الجديد » يعلل سبب إجماع الناس على الإعجاب بكتابات الأقدمين ، رغم كل ما فيها من نقص ، فيقول : « إنهم يقدمونها إلينا ويعرضونها علينا بطريقة من شأنها أن تضفى عليها قناعاً نتوهم معه أنها كاملة تامة . فلو تأملت منهجهم وتقسيماتهم ، لبـــدا أنها قد انتظمت كل ما يتعلق بالموضوع واشتملت عليه . ومع أن هذا الإطار قد أسئ ملؤه ، وأنه أشبه بالقربة الفارغة ، فإنه يتخذ فى نظر الذهن الساذج مظهر العلم الكامل وصورته . أما الباحثون الأوائل القدماء عن الحقيقة ، فقد كان لديهم من الأمانة ومن التوفيق ما جعلهم يالين إلى أن يصوغوا ويعرضوا كل معرفة أرادوا استخلاصها بالتـــأمل ، فى صورة فقرات منفصلة aphorisms ، أو جمل قصيرة مبعثرة لا يربط

بينها أى منهج ، دون أن يدّعوا أو يزعموا أنها تشتمل على أى علم كامل »[1] . وواضح من هذا النص أن بيكن يؤمن بأن عرض الآراء فى صورة متكاملة قد يكون نوعاً من خداع النـــاس ، إذا كانت هذه الآراء تتعلق بموضوعات لم يكتمل البحث فيها بعد ، ولم يصل المرء فيها إلى حقيقة تامة . وطالما أن العلم لم يكتمل ، فمن الواجب ألا يُعرض على الناس فى صورة مكتملة . ولما كان هو ذاته أول من يعترف بأن الموضوعات التى تعرض لها ما زالت فى حاجة إلى بحوث كثيرة ، فقد كان من الطبيعى ألا يحاول خداع الناس ، أو تكرار ما فعله بعض القدماء ، بعرض أفكار جزئية فى صورة مكتملة . ومما يؤيد هذا التعليل ، أن بيكن يقدم إلى القارئ وصفاً للجزء الإيجابى من كتـــاب « الأورجانون الجديد » ، فيقول : « نود ألا يعتقد أحد أننا نطمح إلى إنشاء أية مدرسة أو طائفة فلسفية ، كما فعل اليونانيون القدامى ، أو بعض المحدثين ... إذ ليس هذا هدفنا ، ونحن لا نعتقد أن الأفكار المجردة عن الطبيعة ومبادئ الأشياء تُحدث تأثيراً كبيراً فى أقدار البشر ... وهكذا فإن جهدنا ليس مركزاً فى هذه الموضوعات النظرية ، والعقيمة فى الوقت ذاته ، وإنما استقر عزمنا على أن نحاول إيجاد أساس أمتن لقدرة الإنسان وعظمته ، ومد حدودهما إلى أبعد الآفاق . وعلى الرغم من أننا قد نقول ، فى هذا الموضوع أو ذاك ، وفى بعض المسائل الخاصة ، بآراء تبدو لنا أصح وأوثق من الآراء التى يشيع الاعتراف بها ، بل أستطيع أن أقول إنها أنفع منها ... فإننا مع ذلك لا نقدم نظرية شاملة ولا كاملة »[2] وهكذا كان بيكن يتحاشى الوقوع فى الخطأ الذى وقع فيه القدماء ، ويحرص على أن يعرض آراءه على أنها مجرد « محاولات » بحيث تكون طريقـــة العرض ملائمة لموضوعات البحث وللمرحلة التى وصل إليها فيه .

الخصائص العامة لفلسفة بيكن

إذا تأمل المرء فلسفة بيكن من خلال كتاب « الأورجانون الجديد » ، بدا له أن أهم ماتتميز به هذه الفلسفة هو تجديدها للمنطق ، ونظريتها الجديدة فى الاستقراء . أما إذا تأمل هذه الفلسفة من خلال الخطة العامة لكتاب « الإحياء العظيم » ، الذى لا يكوّن الأورجانون إلا جزءاً واحداً منه ، لبدت له محاولة ذات طابع أعم بكثير ، لكشف القيم الجديدة التى تتضمنها الحضارة العلمية الحديثة فى أول عهودها ، ولاستخلاص المضمونات الفكرية لعصر الكشوف العلمية والجغرافية ، والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذى تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة . وفى هذه الحالة الأخيرة تبدو فلسفة بيكن فى صورة « إحياء » لقدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة (وبالفعل كان بيكن يؤمن بأن الإنسان — كما جاء فى سفر التكوين — كانت له السيادة على المخلوقات جميعا ثم أدى فساد العلم إلى فقدانه هذه السيطرة ، ومن هنا كانت غايته هى مساعدة الإنسان على استعادة سيطرته على العالم . ولو شئنا أن نترجم عنوان كتابه الكبير ترجمة حرفية لقلنا : « الاسترداد العظيم ») .

ولقد ظل مؤرخو الفلسفة طويلا ينظرون إلى بيكن على أنه فيلسوف منطقى ، ويرون أن أعظم ما قدمه إلى الفلسفة هو نظريته فى الاستقراء . على أن البحث الحديث فى فلسفة بيكن قد غيّر هذه النظرة تغيراً أساسيا ، ولاسيما بعد ظهور كتابى

(١) الأورجانون الجديد ، الكتاب الأول ، القسم ٨٦ .
(٢) الأورجانون ، الجديد الكتاب الأول القسم ١٦٦ .

« فارنجتن »[1] و « أندرسن »[2] (فى سنتين متواليتين) . فأندرسن يحذر من تلك العادة « الميجلية » التى يُنظر فيها إلى المفكر على أنه مجرد حلقة فى سلسلة يمثلها اتجاه فلسفى عام ، بحيث يُعد بيكن ممثلا غير ناضج للمذهب التجريبى الذى بلغ قمته عند هيوم ، أو مرحلة فى الاتجاه الاستقرائى الذى اكتمل عند مِل ، أو مكمِّلاً لأرسطو أو المدرسيين . فكل هذه تفسيرات باطلة لتفــكير بيكن ، الذى كانت له خصائصه ومقوّماته الفريدة . ويأخذ « فارنجتن » على عاتقه مهمة إيضاح هذه الخصائص ، ليبين بوضوح كامل مدى ارتباط بيكن بالحضارة العلمية الصناعية الحديثة ، وإلى أى حد كانت فلسفته نبوءة تبشر بتطورات هائلة فى نظرة الإنسان الأوروبى إلى الحياة ، لا مجرد قواعد منهجية أو منطقية جديدة .

وإذا كان من المستحيل التــكهن بتلك الفلسفة النهائية التى رأى بيكن أن من الواجب إقامتها على أساس الدراسة العلمية للطبيعة — وهى الفلسفة التى تكوّن الجزء السادس من خطة « الإحياء العظيم » — فان فى وسعنا أن نستخلص الملامح العامة لفلسفة بيكن من خلال كتاباته الباقية ، وهى فلسفة لانستطيع أن نقول إنها نهائية ، ولكنها هى التى أرشدته فى طريقه العقلى طول حياته . ولهذه الفلسفة جانبان ، أحدهما سلبى ، والآخر إيجابى ، وهما معا وجهان لموقف فكرى واحــد . وسنتناول الآن بالشرح كلا من هذين الجانبين على حدة .

• • •

لايكاد يوجد كتاب فى موضوع « مناهج البحث العلمى » ، أو منهاج دراسى فى هذا الموضوع ، إلا ويبدأ بطريقة واحدة : فهو يجرى مقارنة بين طريقة التفكير الشرقية القديمة ، التى تقوم على معارف عملية تطبيقية ، وبين طريقة التفكير اليونانية ، التى تقوم على معارف نظرية ، أو على مبدأ « المعرفة لأجل المعرفة » ، ويؤكد أن العلم بمعناه الصحيح لم يبدأ إلا حين سادت النظرة اليونانية ، وأصبح العلم يُطلب لذاته لا لأى غرض عملى . والواقع أن اليونانيين هم المسئولون عن نشر هذا المثل الأعلى ، الذى سيطر على الحضارة الغربية منذ عصرهم ، حتى أصبح هو معيار المنهج العلمى الصحيح . فاليونانيون هم الداعون إلى بحث « الوجود بما هو موجود » ، والوصول إلى « الحقيقة لذاتهـــا » ، وإلى احتقار كل بحث يخضع للاعتبارات العملية ، وتمجيد كل علم نظرى بحت . وهكذا انتشر منذ العصر اليونانى الرأى القائل إن العلم ينبغى أن يُطلب لذاته ، وأصبح أشبه بالعقيدة الراسخة التى لا يحاول أحد أن يناقشها .

ومن المؤكد أن لهذا الرأى أساساً من الصحة ، حتى من وجهة النظر العملية ذاتها : ذلك لأن معرفة القاعدة النظرية أو القانون النظرى توسّع نطاق العلم ، وتزيد بالتالى من قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة. فالشخص الذى يفهم نظرية فيثاغورس فى صيغتها المجردة ، لديه معرفة أوسع نطاقاً بكثير من ذلك الذى يطبقها ، دون فهم نظرى لها ، على ميدان عملى محدد ، وبذا يكون الأول أقدر حتى من الناحية العملية ذاتها . وإلى هذا الحد نستطيع أن نقول إن مبدأ المعرفة النظرية. كان عاملا هاما فى تقدم العلم ، وفى تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة .

ولكن الذى حدث بالفعل هو أن هذا المبدأ قد أسيء استغلاله إلى أبعد حد ، بحيث أصبح عائقاً فى وجه تقدم المعرفة : ففى العصر اليونانى تحولت المعرفة النظرية إلى معرفة كلامية أو لفظية ، وأصبحت النتائج العلمية تُستخلص من أقيسة لفظية لا تُقدم ولا تؤخر.

---

(1) Benjamin Farrington : Francis Bacon : The Philosopher of Industrial Science. (Henry Schuman), New York 1949.

(2) The Phil. of F. Bacon (op. cit.)

وازداد ابتعاد الإنسان تدريجيا عن واقع الأشياء ، وعن عالم الطبيعة ، متخذاً لذلك ذريعة من مبـدأ المعرفة النظرية . وازدادت قوة الاتجاه إلى الابتعاد عن الواقع فى العصور الوسطى ، ووجد له سنداً فى النزعة الزاهدة المضادة للطبيعة فى مسيحية العصور الوسطى ، فكانت نتيجة ذلك تقلصاً تدريجيا فى قدرة الإنسان على التحكم فى الطبيعة ، دون أن يجرؤ أحد على مناقشة هذا المبدأ المقدس — مبدأ المعرفة النظرية — أو الاعتراض عليه . ذلك لأن الاعتراض على هذا المبدأ المتأصل فى النفوس كان فى واقع الأمر احتجاجا على أسلوب كامل فى الحياة ، وكان دعوة إلى التغلغل فى عنصر مكروه هو الطبيعة المـادية . ونستطيع أن نقول إن بيكن كان من أول وأجرأ من ناقشوا المثل الأعلى للحكمة النظرية هذا ، ووجهوا إليه اعتراضات حاسمة .

فقد أدرك بيكن بوضوح تام هـذا العيب الأساسى فى طريقة تفكير فلاسفة اليونان والعصور الوسطى ، وهو الاعتقاد بأن العقل النظرى وحده كفيل بالوصول إلى العلم ، وحمل على الفكرة القائلة « بأن مما يحط من قدر الذهن البشرى أن يظل عاكفاً مدة طويلة ، ودون انقطـاع ، على الاتصال بالتجارب والجزئيات ، التى هى موضوعات الحس ؛ وأن يقتصر على المادة وحدها ، لا سيما وأن هذه الأمور تقتضى عادةً جهداً فى البحث ، وهى ليست موضوعاً رفيعاً للتأمل ؛ كما أن الحديث عنها ليس بالحـديث الرفيع ، وهى ليست منتجة عملياً ؛ وعددها لا متناه ، ودقتها لا حد لها . . . وهكذا نبذت التجربة بازدراء . ولم يقتصر الأمر على تجاهلها أو إساءة تطبيقها »[1] .

وعلى هذا الأساس أعاد بيكن تقويم الفلسفة اليونانية فى ضوء اعتراضه الأساسى على مثال المعرفة النظرية هذا ، وقلل إلى حد بعيد من قيمة كبار الفلاسفة اليونانيين الذين لم يشتهروا إلا بفضل دعوتهم إلى العلم النظرى الخالص ، واحتقارهم للتجربة ، واستبدالهم عالم الألفـاظ بالعالم الطبيعى الحقيقى : « وهكذا فإن اسم السفسطائيين ، الذى رفضـه بازدراء أناس يظنون أنفسهم فلاسفة ، وأطلقوه على البلاغيين ؛ مثل جورجياس وبروتاجوراس وهيبياس وبولس Polus — هذا الاسم يمكن أن ينطبق بالفعل على المجموعة كلها ، مثل أفلاطون وأرسطو وزينون ... والفارق الوحيد بين أولئك وهؤلاء هو أن الأولين كانوا مرتزقة جوالين ، يتنقلون بين البلدان المختلفة ، ويستعرضون حكمتهم ، ويطالبون بثمن لها ، على حين أن الآخرين كانوا أكثر وقاراً واحتراماً ؛ وكانت لهم مقارهم الثابتة ، ومدارسهم المفتوحة ، وكانوا يعلمون الفلسفـة بلا مقـابل » وهكذا يقتبس بيكن وصفاً مشهوراً لفلسفة أفلاطون بأنها « حديث عجائز عاطلين إلى شبان جاهلين » ، ويرى أن هذا الوصف ينطبق على الجميع . وهو يستثنى من هذا الحكم الفلاسفة اليونانيين الأوائل ، مثل أبنادقليس وهرقليطس ، لأنهم لم يفتحوا مدارس ، وإنما واجهوا الحقيقة مباشرة . وعلى أية حال ، فإن مما يعيب اليونانيين جميعاً أنهم « يشتركون مع الأطفال فى الميل إلى الكلام والعجز عن الإنجاب (المثمر) ، بحيث كانت حكمتهم لفظية لا تثمر أية نتائج »[1] .

ومثل هـذا النقد يوجهه بيكن إلى الفلاسفة المدرسيين فى العصور الوسطى . ففى إحدى فقرات كتابه « النهوض بالعلم » يقول : « إن هذا النوع

(١) الأورجانون الجديد ١ — ٨٣ (والرقم الأول هو رقم أبواب الكتاب ، وهى بابان ، والثانى رقم القسم فى هذا الباب ، وهذه الأرقام موحدة فى جميع الطبعات) .

(١) الأورجانون ١ — ٧١ .

المنحط من المعرفة قد ساد أساساً بين المدرسيين ، الذين كان لديهم ذكاء قوى حاد ، وأوقات فراغ طويلة ، وقراءات قليلة التنوع (ولكن كان ذكاؤهم حبيساً فى زنزانات كُتّاب قلائل . أهمهم أرسطو ، حاكمهم المستبد ، مثلما كانت أشخاصهم حبيسة فى زنزانات الأديرة ودور العلم) . ولما لم يكونوا يعرفون من التاريخ الطبيعى أو الزمنى إلا قليلا ، فإنهم قد تمكنوا ، باستخدام مادة ضئيلة ، ولكن مع استعمال مفرط للعقل ، من أن يحيكوا أنسجة العنكبوت المضنية التى نجدها فى كتاباتهم . ذلك لأن ذكاء الإنسان وذهنه ، إذا ما مورسا على مادة مثل تأمل مخلوقات الله ، فانهما يعملان تبعاً لمقدار هذه المادة ، ويتحددان بها . أما إذا مورسا على ذاتهما ، مثلما ينسج العنكبوت خيوطه ، فعندئذ لا يكون لعملهما نهاية ، ويأتيان حقاً بمعرفة أشبه بنسيج العنكبوت ، تعجبنا فيها دقة الخيوط وحبكة النسج ، ولكن ليس لها قوام ولا منها جدوى » .

وهكذا تحولت حملة بيكن على العلم النظرى الخالص عند القدماء والمدرسيين إلى حملة على كل تقيد بأية سلطة فى ميدان العلم ، ودعوة إلى البدء فى طريق جديد غير تلك الطرق العتيقة التى لا تثمر ولا تجدى . ولا شك أن حملته على السلطة فى العلم قد تركزت فى شخص أرسطو ، الذى وجه إليه أشد انتقاداته وأعنف هجماته . وقد نرى نحن اليوم فى هذا الهجوم قسوة مفرطة ، وجحوداً بفضل أرسطو الذى لا يستطيع أى باحث منصف أن ينكره . ومع ذلك ينبغى ألا ننسى أن بيكن لم يكن يحارب أرسطو من حيث هو أثر تاريخى ، وإنما كان يحاربه من حيث هو قوة حية ، تُعد هى المرجع الأخير فى كل علم قائم ، ومن حيث هو عقبة قوية تقف فى وجه أى إحياء للعلم . ومن هنا كان عنف نقده بالقياس إلى أى نقد حديث لأرسطو : ذلك لأن أرسطو لم يعد اليوم قوة حية فى أى ميدان ، باستثناء الفلسفة (ويعتقد الكثيرون أنه لم يعد حياً فى هذا الميدان بدوره) ، وإنما هو أثر تاريخى ، نبدى نحوه نفس الإعجاب الذى نبديه بمبنى أثرى قديم : لا يصلح للسكنى ، ولكنه كان فى زمنه شيئاً رائعاً .

ونستطيع أن نقول إن بيكن قد أحدث فى مجال المعرفة انقلاباً موازياً لذلك الذى أحدثه لوثر وكالفن منذ فترة وجيزة — بالنسبة إلى ذلك العصر — فى مجال الدين : ففى حالة أصحاب الدعوة الدينية الجديدة ، الثائرة على جمود الكنيسة الكاثوليكية ، كان يكفى لتحقيق غاية الدين أن يكون الفرد إنساناً صالح النوايا ، وهو ليس فى حاجة إلى « سلطة » يأخذ بتفسيراتها للدين . وفى حالة بيكن ، كان يكفى لتحقيق غاية العلم أن يبدأ المرء وكأنه طفل برىء ، وأن يتحرر من كل سلطة مفروضة على ذهنه ، وأن يستخدم عقله ويضع لنفسه منهجاً صحيحاً ، وبذلك يصل إلى الحقيقة دون معونة من آراء القدماء . ونستطيع أن نمضى فى هذه المقارنة أبعد من ذلك فنقول إن المذاهب الدينية الثائرة كانت تؤمن بقدرة كل شخص على أن يتصل بموضوع الدين ، وهو الله ، اتصالا مباشراً دون وسائط . وبالمثل كان بيكن يؤمن بأن فى وسع كل ذهن أن يتصل بموضوع العلم ، وهو الطبيعة ، اتصالا مباشرا دون وسائط . وكما أثبتت الثورة الدينية أن سلطة الكنيسة لا جدوى منها فى الوصول إلى الخلاص ، فكذلك حاول بيكن أن يثبت ، فى ثورته العلمية والمنهجية ، أن سلطة القدماء وفلسفاتهم اللفظية لا جدوى منها فى الوصول إلى الحقيقة ، وإنما هى عقبات تجعلنا نكتفى بمواجهة الألفاظ بدلا من أن نواجه الطبيعة والأشياء مباشرة .

أما الوجه الإيجابى فهو الإيمان المطلق بالعلم وبقدرته على تحسين أحوال البشر ، ذلك لأن الدعوة إلى المعرفة

النظرية ، كما كانت سائدة فى العصرين القديم والوسيط ، كانت دعوة مستسلمة تفصل بين العلم وبين واقع حياة الإنسان . وكان بيكن هو الذى بعث ذلك الأمل الذى كان يبدو بعيداً عن التحقيق ، وهو استخدام العلم أداة فى يد الإنسان : تعينه على فهم الطبيعة ، وبالتالى على السيطرة عليها .

ولقد عبر « فارنجتن » عن هذه الفكرة أوضح تعبير فى كتابه عن « فرانسس بيكن » ، وهو الكتاب الذى يمكن أن يُعد إثباتا مطولا لرأى بيكن فى ضرورة استخدام العلم فى زيادة رفاهية الإنسان . وهكذا يقول فى مستهل كتابه هذا : « إن قصة فرانسس بيكن إنما هى قصة حياة كرست لفكرة عظيمة . هذه الفكرة قد تملكته صبيا ، ونمت مع التجارب المنوعة لحياته ، وشغلته وهو على فراش الموت . والفكرة اليوم مألوفة متداولة ولكنها فى عصره كانت تجديداً إبداعيا . تلك هى الفكرة القائلة إن المعرفة ينبغى أن تثمر فى أعمال ، وأن العلم ينبغى أن يكون قابلا للتطبيق فى الصناعة ، وأن على الناس أن يرتبوا أمورهم بحيث يجعلون من تحسين ظروف الحياة وتغييرها واجبا مقدساً عليهم »[1] . كما يقول قرب نهاية كتابه : « إن بيكن يدخلنا جواً ذهنيا جديدا . وعندما نحلل هذا الجو ، نجد أن أهم عناصره ليس ما أحرزه من تقدم علمى ، وإنما هو ثقته المتينة فى قدرة العلم على تغيير حياة الإنسان »[2]

والواقع أن بيكن ، إذا كان قد أتى بجديد فى تاريخ التفكير الفلسفى والعلمى ، فإنما يكون هذا التجديد فى المعيار الذى وضعه للعلم الصحيح : وهو قدرته على أن يثمر أعمالا . فالعلم العقيم ليس علما . والعلم الذى يذهب ويختفى دون أن تتغير معه حياة الإنسان فى شئ ليس علما . والعلم الذى هو مجرد تكديس للأفكار والآراء دون أن ينعكس تأثيره على أحوال الناس الفعلية ليس علما .

وإنما العلم فى رأيه هو ذلك الذى يمكن أن يثمر أعمالا ، ويؤدى إلى تغيير حقيقى فى حياة الناس . وهذا يعنى ، بعبارة موجزة ، أن العلم كما يُدرّس فى معاهد العلم الموجودة ليس علما ، وأنه لا بد من حدوث ثورة شاملة فى نظرة الناس إلى العلم ، وإلى وظيفته وإلى طريقة تحصيله .

وهكذا اتجهت دعوة بيكن إلى القيام بأنواع جديدة من الدراسات العلمية التى ترتبط بحياة الإنسان ارتباطاً وثيقاً ، بحيث يكوّن هذا العلم أساساً متيناً تُبنى عليه الفلسفة الجديدة ، بدلا من ذلك الأساس الواهى القديم : وهو التجريدات اللفظية الخاوية . ومن هنا فقد كتب بيكن ملحقاً لكتاب «الأورجانون الجديد» ، بعنوان : « المدخل إلى تاريخ طبيعى وتجريبى . Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem. » ، وفيه يقول : « إن ما قلناه فى مناسبات متعددة ينبغى أن يُؤكَّد هنا مرة أخرى تأكيداً قاطعاً ، وأعنى به أنه لو تجمعت العقول فى كل الأزمان أو شرعت فى التجمع من الآن فصاعدا ، ولو عكف البشر جميعاً أو شرعوا فى العكوف على الفلسفة من الآن فصاعدا ، ولم تعد الأرض كلها إلا معاهد وكليات ومدارس لأهل العلم ، فمحال أن يتحقق الآن أو فى المستقبل أى تقـدم جدير بالبشر ، فى الفلسفة أو العلوم ، دون تاريخ طبيعى وتجريبى كذلك الذى ندعو إليه . هذا ، على حين أنه لو جُمع تاريخ كهذا ونُظم ، مع إضافة ما سيكون ضرورياً خلال عملية التفسير من تجارب كاشفة ومساعدة ، فان بحث الطبيعة والعلوم جميعاً لن يقتضى عمل أكثر من سنوات قلائل . وإذن فلا مفر من تنفيذ هذه الخطة ، أو التخلى عن الموضوع كله » .

وبغض النظر عما نجده من سذاجة فى أواخر النص السابق ، حين أعرب بيكن عن اعتقاده بأن مشاكل العلم يمكن أن تنتهى فى سنوات قلائل لو

(1) Farrington : op. cit. p. 3.
(2) Ibid. p. 141.

تضافرت لحلها جهود العلماء ، وهو اعتقاد ينم عن إيمان ساذج ببساطة الكون — بغض النظر عن ذلك ، فان بيكن كرس جزءاً كبيراً من حيـاته ، ومن كتاباته ، للدعوة إلى تنظيم البحث العلمى بصورة تقترب كثيراً من صورته فى العصر الذى ازدهر فيه العلم بعد وفاة بيكن . وهكذا رسم فى أحد مؤلفاته المختلفة : واسمه «الأطلنطس الجديدة New Atlantis » خطوط مشروع لإنشاء نوع جديد من معاهد العلم ، يسمى باسم « دار سليمان » ، وهو مشروع اتخذه أنصار العلم الفنى الصناعى الجديد أنموذجاً لهم . وفى هذا المشروع عرض بيكن نوعاً جديداً من التعليم ، قد يرى فيه البعض انحداراً للعلم إلى مستوى الخبرة فى الصناعات والحرف الفنية ، ولكنه ينم فى الواقع عن نزعة إنسانية هدفها ربط العلم بالحياة . وهكذا دعا بيكن إلى توزيع الأبحاث على العلماء ، كل فى ميدان اختصاصه ، مؤكداً أهمية العمل الجماعى ، أو ما يطلق عليه الآن اسم team-work ، وحدد موضوعات تكتمل بها الموسوعة الطبيعية التجريبية التى تقوم على أساسها نهضة العلم ، وتكتمل بها سيطرة الإنســان على العالم . ويبلغ عدد هذه الموضوعات التى حددها بيكن للبحث حوالى ١٣٠ موضوعا ، تتميز كلها بالاهتمام المفرط برفاهية الإنسان وخيره ، وتخلو تماما من المجردات التى لاتنفع ولا تجدى . وعلى العلماء أن يقسموا العمل بينهم ، وأن يتداولوا نتائج أبحاثهم فيما بينهم ويتدارسوها ، ويتولى فريق منهم الجمع بين هذه النتائج ، الخ ...

وقد تضمنت خطة بيكن تفصيلات متعددة تدعو إلى الدهشة ، وكلها تتعلق باجراء التجارب الفنية والقيام بملاحظات دقيقة لفصائل النبات والحيوان ، وملاحظة الطبيعة فى شتى مظاهرها ، وبعضها يتعلق بأمور حققها التطور العلمى التالى بالفعل ، كالتبريد الصناعى والمطر الصناعى ، وتلقيح الفصائل الحيوانية والنباتية المختلفة لإنتاج أنواع جديدة ، واختراع سفن تسير تحت الماء ، وأخرى تحلق كالطير فى الهواء .. الخ.

ويدرك بيكن أن أنصار النظرة القديمة إلى العلم قد يرون فى البحث فى هذه الموضوعات الجزئية التفصيلية أمراً غير لائق بكرامتهم ، ويستنكفون من إجراء التجارب والأبحاث فى أبسط الموضوعات وأكثرها التصاقاً بحياة الإنسان اليومية . وهكذا يرد على خصومه قائلا : « سيوجه إلينا دون شك اعتراض يقول إننا لم نستهدف من العلم غايته الصحيحة ، أو أفضل غاية ممكنة له (وهو نفس الأمر الذى نعيبه على الآخرين) ، فيقولون إن تأمل الحقيقة أكرم وأرفع من أية منفعة تعود بها النتائج العملية ، أو أى توسيع لنطاق هذه النتائج ، على حين أن تشبثنا طوال هذا الوقت بالتجربة والمادة ، وبالأحوال المتغيرة للأمور الجزئية ، يقيد الذهن بالأرض ، أو على الأصح يلقى به فى هوة من الفوضى والاضطراب ، وينأى به عن حالة أكثر قداسة ، هى حالة الحكمة المجردة ، بما فيها من هدوء وسكينة . ونحن نقبل هذه الطريقة فى التفكير عن طيب خاطر ، ونحرص أشد الحرص على تحقق الغاية التى يدعون إليها . ذلك لأننا نضع الأسس لأنموذج حقيقى للعالم فى الذهن ، وهو أنموذج يمثل العالم كما نجده بالفعل ، لا كما شوهه عقل الإنسان ، وهذا أمر لا يتحقق إلا بتشريح العالم بكل دقة . غير أننا نعلن أن من الضرورى القضاء تماماً على تلك المحاولات العقيمة الهزيلة ، التى هى أشبه بمحاولات القرود ، لمحاكاة العالم بمخيلة الناس الواهمة ، على النحو الوارد فى مختلف مذاهب الفلسفة . فليعلم الناس إذن الفرق الموجود بين أوهام الذهن البشرى (idols) وبين أفكار الذهن الإلهى (ideas) . فما الأولى إلا تجريدات اعتباطية ، أما الأخرى فهى العلامات الحقة للخالق فى مخلوقاته ، كما انطبعت على المادة وتحددت معالمها فيها بخطوط حقيقية رائعة .

وهكذا فان الحقيقة هنا والمنفعة شيء واحد ، بحيث تكون قيمة النتائج بوصفها ضمانات للحقيقة أعظم من قيمة ما تضفيه على الإنسان من نفع »[1] .

فى هذا النص يرد بيكن على خصومه بوضع تقابل بين الأوهام البشرية والأفكار الإلهية ، مؤكداً أن البحث الطبيعى للأشياء المادية أكثر ألوهية من البحث فى المجردات الفلسفية ؛ لأن موضوعات العالم الطبيعى هى علامات الأفكار الإلهية ، على حين أن المجردات من خلق البشر : وما هى إلا تصوير للعالم من خلال أوهام الإنسان . وبعبارة أخرى فان التغلغل فى جزئيات العالم وتفاصيله إنما هو حل لرموز التفكير الإلهى ، واستخلاص لمعانى الأفكار الإلهية عن طريق مواجهة موضوعاتها مباشرة ، لامن خلال الصورة الخيالية التى أضفاها عليها عقل الإنسان المجرد . وبذلك يثبت بيكن أن بحث العالم الطبيعى أجدر بالإنسان من بحث المجردات الواهمة .

تحليل كتاب «الأورجانون الجديد»

قلنا ، عند الكلام عن مؤلفات بيكن ، إن « الأورجانون الجديد » ليس كتابا مستقلا بالمعنى الصحيح ، وإنما هو جزء واحد من ستة أجزاء كان بيكن يعتزم تأليفها تحت عنوان واحد شامل هو «الإحياء العظيم » . وتأكيد هذه الحقيقة أمر على جانب كبير من الأهمية ، إذ أن فهم المرء لبيكن يتغير كثيراً فى الحالتين : فالتركيز على كتاب « الأورجانون الجديد » بوصفه كتاباً منفصلا ، بل بوصفه المؤلف الأكبر لبيكن ، يؤدى إلى فهم بيكن على أنه مفكر منطقى فى المحل الأول ، على حين أن وضع هذا الكتاب فى فى سياق الخطة الكاملة « للإحياء العظيم » يلقى ضوءاً صحيحاً على مجهودات بيكن فى مجال المنطق ، بوصفها جزءاً من مجهودات أشمل تتعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة ، وتهدف إلى تحقيق سيطرة الإنسان على عالمه عن طريق العلم . ومن المؤكد أن هذه النظرة الأخيرة تنطوى على المزيد من الإنصاف لبيكن : ذلك لأن جهوده فى ميدان المنطق – وهى ليست بالقليلة – لاتؤلف كُلاً مكتملا ، لأن « الأورجانون الجديد » قد ظل كتاباً مبتورا لم يحقق إلا جزءاً ضئيلا من برنامجه ، مثلما أن هذا البرنامج بدوره جزء من كل أكبر لم يكتمل . والإضافات الجديدة التى أسهم بها بيكن فى نظرية الاستقراء لاتكفى ، على أهميتها ، لكى تجعل منه فيلسوفا من فلاسفة الصف الأول ، وذلك لأن موضوع الاستقراء بأسره غامض ، يصعب تحديد القيمة الحقيقية للأبحاث فيه ، ويصعب تحديد قيمته هو ذاته بالنسبة إلى تقدم العلم ، كما يصعب إدراجه ضمن النظريات الفلسفية المعروفة .

أما إدراك قيمة بيكن من حيث هو مفكر إنسانى يدعو إلى تطبيق العلم من أجل زيادة مقدرة الإنسان المعنوية والمادية ، فهو وحده الكفيل بضمان مكانة رفيعة له بين الفلسفة ، إذ يغدو عندئذ رائدا من رواد النهضة الفكرية الحديثة ، بما لها من مميزات تختلف بها عن العصر القديم والعصر الوسيط اختلافاً أساسياً .

خطة الكتاب :

ينقسم الكتاب إلى فقرات موزعة على بابين ، وبيانها كما يأتى :

الباب الأول : فى الفقرات من ١ إلى ٤ يبحث بيكن موضوع العلاقة بين الإنسان والطبيعة ، فيبين أن الإنسان يكمل عمل الطبيعة ويفسرها ، وبذلك ينفى ضمنا علاقة النفور والكراهية التى كانت سائدة بين الإنسان والطبيعة فى العصور الوسطى .

– من ٥ إلى ١٧ ينتقد بيكن العلوم الموجودة فى

(١) الأورجانون الجديد ، ١ – ١٢٤ .

عصره ، كما ينتقد أداة هذه العلوم ، وهى المنطق الأرسطى .

– من ١٨ إلى ٢٧ : يتحدث بيكن عن التقابل بين استباق الطبيعة وتفسيرها ، ويوجه نقداً مفصلا إلى نظرية الاستقراء عند أرسطو .

– من ٣٦ إلى ٦٨ : يعرض بيكن أسباب الخطأ ومظاهر الضعف فى ذهن الإنسان ، وذلك فى نظرية « الأوهام الأربعة » . وهو يبدأ بعرض عام لهذه الأوهام ، ثم يتحدث عن كل منها بالتفصيل .

– من ٦٩ إلى ٧٧ : يتحدث بيكن عن المعايير أو « العلامات » التى تميز بها العلوم والفلسفات الباطلة .

– من ٧٨ إلى ٩١ : يوضح أسباب هذا البطلان ، أى أسباب تدهور أحوال العلم والفلسفة .

– من ٩٢ إلى ١٢٩ : يشرح كيف يمكن تلافى هذا النقص ، وإصلاح العلم وإنهاض الفلسفة .

الباب الثانى : إذا كان البـــاب الأول من « الأورجانون الجديد » ناقداً هداماً فى معظم أجزائه ، فإن الباب الثانى بناء ، يعرض فيه بيكن نظريته الجديدة فى الاستقراء ، والقواعد الثلاث المشهورة للبحث العلمى ، ويطبق هذه القواعد على عدة أفكار أو مفاهيم أساسـية فى العلم أهمها مفهوم « الحـــرارة » . ثم ينتقل بيكن إلى بحث « العوامل الأخرى المســاعدة للذهن » (إلى جانب قواعده السابقة) ، ويعدد من هذه العوامل تسعة ، غير أن بقية الكتاب يخصص كله للعامل الأول من هذه العوامل التسعة فقط ، وهو « الأمثلة المميزة » Prerogative Instances

أما العوامل الثمانية الأخرى ، التى لم يكتب عنها شيئاً ، فهى :

٢ – دعائم الاستقراء Supports of Induction

٣ – تصحيح (أو تقـــويم) الاســتقراء Rectification of Induction

٤ – تنويع البحث تبعاً لطبيعـــة الموضوع Varying the Investigation according to the Nature of the Subject.

٥ – الطبائع المميزة Prerogative Natures

٦ – حدود البحث ، أو إحصاء شامل لكل الطبائع فى الكون Limits of Investigation, or a Synopsis of All Natures in the Universe.

٧ – التطبيق العملى Application to Practice

٨ – استعدادات البحث Preparations for Investigation

٩ – السلم الصاعد والهابط للقوانين The Ascending and Descending Scale of Axioms (١)

وكما قلنا من قبل ، فإن بيكن لا يبحث فى بقية الباب الثـــانى (ابتداء من القسم ٢١ حتى النهاية) إلا الوضوع الأول من هذه الموضوعات التسعة ، وهو « الأمثلة المميزة » . والمقصود من فكرة الأمثلة المميزة ، ذلك النوع من الظواهر ، الذى يلقى ضوءاً ساطعاً على موضوع البحث ، وبذلك يكون أجدر بالبحث من غيره من الظواهر . ذلك لأن الطبيعة تحفل بأمثلة لا حصر لها ، فى كل ميدان خاص من ميادينها ، ومن المحال أن ندرك أسرار الطبيعة فى هذه الميادين إلا إذا عرفنا كيف ننتقى الأمثلة التى تكشف فيها الطبيعة عن أسرارها هذه ، والتى تتيح لنا – أكثر من غيرها – اقتحام أبواب الطبيعة المغلقة :

وقد أحصى بيكن سبعة وعشرين من هـــذه

(١) يستخدم بيكن لفظ axiom بمعنى مخالف للمعنى الشائع ، ، وهو البديهيات . فهى عنده أقرب إلى معنى القضايا أو القوانين العلمية .

الأمثلة المميزة ، أطلق على كل منها – جرياً على عادته – اسما غريباً فريداً ، ولكن الكثير من أسمائه هذه قد ثبتت فى لغة العلم ، وأصبحت اليوم جارية على ألسن العلماء . وليس فى وسعنا هنا أن نعدد هذه الأنواع السبعة والعشرين من الأمثلة المميزة ، ولكنا نكتفى بذكر أهمها :

– الأمثلة المنعزلة Solitary Instances : وهى عزل الظاهرة المراد بحثها عن غيرها من الظواهر التى تختلط عادة بها ، كتحليل الألوان بواسطة العدسة ، بدلا من إدراكها مختلفة بعناصر أخرى فى الأشياء الطبيعية .

– الأمثلة الفاصلة أو الحاسمة Crucial ، وهى تلك التى تمكننا من المفاضلة والاختيار بين نظريات مختلفة متنافسة .

– الأمثلة الساطعة Glaring ، وهى تلك التى تتمثل فيها الظاهرة بأقصى شدة ممكنة .

– الأمثلة الخافتة أو الخفية Clandestine ، وهى عكس السابقة ، أى تلك التى تتمثل فيه الظاهرة أضعف وأخفى ماتكون .

– الأمثلة الحدية Limiting ، وهى تلك التى تقف على الحدود بين ظاهرة وأخرى ، مثلما يقف الاسفنج على الحدود بين الحى وغير الحى .

– الأمثلة المنـادية Summoning ، وهى تلك التى تتضمن تجارب تنادى الظاهرة أو تستدعيها أمامنا .

الأفكار الرئيسية فى الكتاب

كان بيكن يؤمن بأن للبحث فى المنهج أهمية عظمى : وكان يرى فى الوقت ذاته أن منهجه جديد كل الجدة : فهو ليس استمراراً للمناهج القديمة أو إصلاحا لها ، وإنما هو محاولة جديدة لم يجربها أحد من قبل . ولاشك أن قيمة أى منهج لا تقاس إلا بنتائجه ، ومن هنا كان بيكن يلح أشد الإلحاح على تطبيق مشروعاته العلمية حتى يتسنى تجربة مناهجه الجديدة عمليا ، واختبارها من خلال التطبيق العملى لها .

وتنحصر قيمة المنهج عند بيكن فى أنه الأداة التى تساعد الإنسان على توسيع أفقه العقلى ، وعلى كشف المناطق المجهولة من العالم ، سواء أكانت هذه المناطق مادية أم معنوية . ولقد كان بيكن يقارن عمله ، فى كثير من الأحيان ، بعمل كولمبس فى ميدان الكشف الجغرافى . ولهذه المقارنة دلالتها الواضحة ، إذ أن نفس القوة التى دفعت كولمبس إلى الإبحار إلى أقصى الغرب ، وإلى الأطراف النائية للعالم ، هى التى دفعت بيكن إلى محاولة زيادة قدرة الذهن على السيطرة على العالم إلى أقصى مداها . فالغاية فى الحالتين هى زيادة قوة الإنسان ، وإحكام سيطرته على الطبيعة . ومن هنا قال بيكن ، مبرراً جهوده فى ميدان البحث المنهجى : « انه لمن المخجل حقا ، فى هذا الوقت الذى فُتحت فيه آفاق العالم المادى ، من أرض وبحار وسماء ، أن تظل حدود العالم العقـلى مقتصرة على كشوف القدماء وآرائهم » . ومما يثبت أن كلمة « العالم العقلى » هنا تشمل جميع ميادين المعرفة ، ولاتقتصر على ذلك الميدان الذى طالما تحدث عنه ، وهو ميدان العلم الطبيعى التجريبى ، قوله فى النص الآتى : « وربما تساءل البعض : هل نحن نرمى إلى إنهاض الفلسفة الطبيعية وحدها وفقاً لمنهجنا ، أو نرمى إلى إنهاض العلوم الأخرى بدورها ، كالمنطق والأخلاق والسياسة ؟ إننا قطعا نعتزم إدراج هذه العلوم كلها (ضمن منهجنا) . وكما أن المنطق الشائع ، الذى ينظم الأمور كلها بواسطة الأقيسة ، لا ينطبق على العلم الطبيعى وحده ، وإنما على كل علم آخر ، فان منهجنا الاستقرائى يمتد بدوره إلى كل العلوم الأخرى . ذلك لأننا نعتزم جمع تاريخ وقوائم للاختراع ، خاصة بالغضب والخوف والخجل وما شابهها ، وكذلك بأمثـلة فى الحياة المدنية ، وبعمليات الذاكرة والتركيب والتقسيم والحكم وما

شاكلها ، تماماً كما نفعل فى الحرارة والبرودة ، والضوء ، والنبات ، وما إليها »[1]. وبعبارة أخرى ، فالمنهج العلمى ينبغى ، فى رأيه ، أن يطبق على جميع مجالات الفكر ، وإن لم يكن وقته قد اتسع إلا للكلام عن تطبيقاته فى مجال العلوم التجريبية فحسب .

الأوهام الأربعة

ربما كان أشهر أجزاء كتاب « الأورجانون الجديد » ، بل أشهر أجزاء كتاباته كلها ، هو ذلك الجزء الذى يتحدث فيه بيكن عن مظاهر الزلل فى ذهن الإنسان : أعنى الأوهام الأربعة . وقد ظهرت هذه الفكرة فى كتابات مبكرة لبيكن ، فتحدث فى كتاب « إنهاض العلم » عن أوهام الجنس والسوق والكهف دون أن يذكر أسماءها[2] ، ولكنه عالجها على أكمل وجه فى البـاب الأول من « الأورجانون الجديد » . وتتعلق هذه الأوهام بالطبيعة البشرية بما هى كذلك ، وبالطبيعة الفردية لكل شخص ، وبالألفاظ ووسائل تداول الأفكار ، وبالمذاهب الباطلة فى الفلسفة والعلم . وبذلك يكون مذهب الأوهام الأربعة عند بيكن خلاصة لنقده الشامل لتطور العقل البشرى ، وتحديداً للاتجاه الذى ينبغى أن يسير فيه إصلاح العلم ، وإن يكن من أصعب الأمور — كما أدرك هو ذاته — أن يتخلص العقل من كل هذه الأوهام المتأصلة فيه ، ويبدأ صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه .

١ — تتعلـق أوهام الجنس idola tribus (والأفضل تسميتها بأوهام النوع لأنها ترتبط بالنوع الإنسانى بوجه عام ، على حين أن كلمة « الجنس » متعددة المعانى وتؤدى إلى الخلط) بالأخطاء الكامنة فى الطبيعة البشرية بوجه عام : فالحواس البشرية ، التى تتخذ مقياساً للأشياء جميعاً ، معرضة للخطأ ، وعقل الإنسان أشبه بمرآة غير مصقولة تضفى خصائصها الخاصة على الأشياء ، وتشوه صورتها . وهكذا يضفى العقل على الأشياء ترتيباً ونظاماً يلائم طبيعته الخاصة ، ولكنه غير موجود فى الأشياء ذاتها . ومن هذا القبيل ، القول إن جميع الأجرام السماوية تدور فى مسارات تتخذ شكل الدائرة الكاملة . وهكذا فإن العقل البشرى ، عند ما يضع نظرية ما ، يميل إلى إدخال كل الظواهر قسراً فى هذه النظرية ، وإلى تجاهل أو إغفال كل الشواهد المتعارضة معها ، مهما كان من قوتها[1] . ومن هذا الميل تنشأ الخرافات بشتى أنواعها ، كما ينشأ ميل الفلاسفة إلى تفسير كل الظواهر من خلال مجموعة قليلة من المبادىء الثابتة ، مع إغفال كل التفاصيل الهامة التى ينطوى عليها الكون . ولدى العقل البشرى ميل آخر إلى ممارسة نشاطه دون توقف : فيظل يبحث عن العلل ، ولا يستطيع أن يتصور شيئاً بغير علة ، وبذلك يقع فى أخطاء مثل تصور « العلة الغائية » ، التى هى أكثر ارتباطاً بطبيعة الإنسان منها بطبيعة الكون ، والتى هى من أكبر مصادر الفساد فى الفلسفة[2] .

٢ — ولقد استمد بيكن اسم « أوهام الكهف idola specus » من أفلاطون ، وهو يعنى بها الأوهام الفردية التى يقع فيه كل شخص نتيجة لتكوينه الخاص شأنه شـأن سجناء الكهف عند أفلاطون . وربما كان لنا أن نلاحظ ، فى صدد هذه التسمية ، أن أسطورة الكهف عنـد أفلاطون تتعلق بالنوع البشرى كله ، أو هى ترمز إلى حالة الإنسان وموقفه بوجه عام . فالكهف عند أفلاطون هو الجهل أو النقص الأصيل الكامن فى الطبيعة البشرية ، ومن هنا فإن الاسم أحرى بأن ينطبق ، فى الواقع ،

(١) الأورجانون الجديد : ١ — ١٢٧ .
(٢) Anderson : op. cit. p. 98

(١) الأورجانون ١ — ٤٦ .
(٢) الأورجانون ١ — ٤٨ .

على النوع الأول من الأوهام — أعنى أوهام النوع أو الجنس— لا على الأوهام الخاصة بكل فرد على حدة .

ومن طبيعة هذه الفئة من الأوهام أنها شديدة التنوع ، لأنها تختلف فى كل فرد عنها فى الآخر . فمن الناس من يميل بطبيعته إلى إدراك الفروق بين الأشيـاء — وهؤلاء هم المدققون الميالون إلى تأمل التفاصيل ، ومنهم من يميل إلى إدراك أوجه الشبه بين الأشياء ، وهؤلاء هم أصحاب المزاج التأملى . ولكل من الطرفين أخطاؤه ومواقفه المتطرفة [1]. كما أن بعض الناس ميالون إلى القديم ، وبعضهم الآخر ميـال إلى التجديد ، مع أن الحقيقة لازمان لها ، ولا يلزم بالضرورة أن تكون فى القديم وحده أو الجديد وحده . وهكذا الحال فى سائر أنواع التحزب والتعصب الفردى ، التى ينبغى التخلص منها لضمان نزاهة البحث والتفكير .

٣ — ويرى بيكن أن أوهام السوق idola fori هى أخطر أنواع الأوهام . والاسم مستمد من عملية التبادل التى تتم فى السوق ، والتى يشبّه بها بيكن عملية تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق اللغة . وذلك لأن الناس يتوهمون أن عقلهم يتحكم فى الألفاظ ، على حين أن الألفاظ هى التى تعود فتتحكم فى العقل وتؤثر فيه »[2]. ويدرك بيكن أن الألفاظ إنما تعرّف الأشياء على نحو غير دقيق ، لأن أصلها شعبى وليس علمياً ، فهى موضوعة أصلا لتلائم الذهن العامى . وهكذا فإن الذهن العلمى حين يريد التعبير عن أفكاره وملاحظاته المرهفة الدقيقة ، لا يجد من الكلمات معيناً ، فتنتهى كثير من الخلافات العلمية إلى مجرد مجادلات لفظية ، بدلا من أن تدخل فى صميم موضوعاتها[3]. ومن هنا كانت دعوة بيكن إلى مواجهة الأشياء مباشرة ، بدلا من الاكتفاء بمواجهة الأشياء من خلال الألفاظ اللغوية .

وتنقسم الأوهام التى تفرضها اللغة إلى أسماء لأشياء ليس لها وجود ، كالقَدَر والمحرك الأول وعنصر النار ، وأسماء لموضوعات فعلية ، ولكنها جُرِّدت من الأشياء على عجل ودون تدقيق ، بحيث دب الخلط والاضطراب فى معانيها ، مثل كلمة « الرطوبة » التى تعددت معانيها إلى درجة يصعب معها الاستقرار على واحد منها . وتتدرج الأسماء فى مقدار افتقارها إلى الدقة ، من أسماء الأشياء المادية الفردية ، التى هى الأقل تعرضاً للخطأ ، إلى أسماء الصفات المجردة ، التى هى الأكثر تعرضاً للخطأ . ومن هنا كان من الواجب أن نحرص على دقة التعريف فى الحالة الأخيرة بوجه خاص ، مع إدراكنا أن اللغة ، فى عمومها وفى جميع أحوالها ، ميدان خصب للأوهام التى تعوق الذهن عن مواجهة الأشياء وإدراك طبيعتها الحقة .

٤ — والنوع الأخير من الأوهام هو أوهام المسرح idola theatri ، وهى أوهام النظريات والمذاهب التى تفرض نفسها على الأذهان بمنطق مزيف ، أو نتيجة لاحترامنا المفرط لآراء القدماء . هذه النظريات والمذاهب تتعدد فى الموضوع الواحد بغير حدود ، ويقف العقل إزاءها حائراً ، وكأنه مسرح يروح عليه الممثلون ويجيئون بينما يقف هو سلبياً : يتقبلها كلها دون مناقشة . على أن هذه النظريات كلها لا تستند على أساس من الدراسة الفعلية للواقع ، وإنما هى ترتكز على الاستدلالات المنطقية البارعة ، والمزيفة فى الوقت نفسه . ومن هنا كانت الحاجة إلى إيجاد أساس أمتن للفلسفة ، بحيث لا يعود العقل مسرحاً لنظريات متعارضة فى الموضوع الواحد ، وإنما يتقبل ما يشهد به الواقع فحسب .

وينقد بيكن ، ضمن هذه الفئة من الأوهام ، ثلاثة أنـواع من الفلاسفة : النوع النظرى أو

---

(١) الأورجانون ١ — ٥٥

(٢) « « ١ — ٥٩

(٣) الموضع نفسه .

السفسطائى ، ويمثله أرسطو ، وهو يخلق عالماً من الأفكار المجردة التى لا يقابلها فى الواقع شىء ، كالمقولات ، والقوة والفعل، ويعالج كل الموضوعات من خلال هذه الأفكار . وحتى التجارب القليلة التى أجراها كانت نتيجتها قد تحددت مقدماً عن طريق الاستدلال . والنوع الثانى هو التجريبى العشوائى empiric ، وهو يعتمد على تجارب قليلة لا تخضع لمنهج منظم ، ويحاول أن يبنى منها فلسفة كاملة ، ومن هؤلاء الكيميائيون القدامى الذين يتعجلون الوصول إلى نتائج قبل أن يبنوا أبحاثهم على أساس متين . والنوع الثالث هو أصحاب الخرافات الذين يمزجون الفلسفة باللاهوت ، ولا يفرقون بين التفكير المنظم وبين الأسطورة الشعرية . ومن هؤلاء فيثاغورس ، وكذلك أفلاطون ، الذى ينتمى إلى هذه الفئة ، ولكن « فى صورة أدق وأخطر »[1].

ولسنا نود أن نمضى مع بيكن فى تفصيلات نقده للنظريات الفلسفية ، وللموضوعات التى يبحثها الفلاسفة ، وأساليبهم فى البرهنة على أفكارهم ، إذ أن هذا النقد المتعمق لتفكير القدماء يحتاج وحده إلى بحث مستقل ، ولا يتسع له المجال ها هنا . وعلى أية حال فحسبنا أن نقول إن بيكن ، فى شرحه لهذا النوع الرابع من الأوهام ، قد حدد موقفه من الفلسفات وطرق التفكير القديمة ، وكشف بوضوح عن رغبته فى شق طريق جديد كل الجدة ، لا فى الفلسفة النظرية وحدها ، بل فى التفكير العلمى بوجه عام .

وبعد أن يعرض بيكن نظرية فى الأوهام الأربعة ، يدعو الذهن إلى تطهير ذاته منها ، والبدء فى البحث على أسس سليمة ، فيقول « لقد أتممنا الآن بحث كل نوع من الأوهام ، وخصائصها ، وهى كلها أوهام ينبغى التخلى عنها بعزيمة صادقة ، ويجب تحرير الذهن وتطهيره منها بحيث يغدو دخول مملكة الإنسان ، التى تقوم على العلوم ، مماثلا لدخول مملكة السماء ، التى لا تفتح أبوابها إلا للأطفال »[1] . وهكذا ينبغى أن يُقبل الذهن على تحصيل العلوم وهو أشبه بطفل برىء خلا ذهنه من الأفكار السابقة ، إذ أن — التراث — فى ذلك الحين — كان فى معظم الأحيان تراثاً فاسداً يضر أكثر مما ينفع .

نقد المنطق القديم

كانت الأداة الرئيسية التى استعان بها الفلاسفة القدماء فى الوصول إلى نظرياتهم الباطلة هى المنطق . وعلى ذلك فإن نقد المنطق القديم وكشف عيوبه هو العنصر الأساسى فى حملة التطهير التى ينبغى القيام بها من أجل إرساء التفكير الفلسفى والعملى على أسس سليمة .

ولقد كان المنطق القديم قياسياً فى أساسه . والقياس يتألف من قضايا ، والقضايا من ألفاظ ، والألفاظ تعبر عن أفكار أو معان فى الذهن notions . فإذا ما كانت المعانى أو الأفكار الأصلية مختلطة فى الذهن — كما اتضح عند الكلام عن أوهام المسرح — فعندئذ يغدو البناء كله قائماً على غير أساس . ففى عملية التجريد الأصلية ، التى تتكون بواسطتها ألفاظ تغدو حدوداً فى قضايا القياس ، خطورة تجعلنا نشك كثيراً فى عملية القياس من أساسها .

وفضلا عن ذلك ، فالقياس بأسره ، حتى لو كان صحيحاً من الوجهة الصورية الخالصة ، عملية عقيمة . فهو يعين على تثبيت وتوطيد دعائم أفكار موجودة من قبل ، قد تكون باطلة كل البطلان ، ولكنه

---

(١) الأورجانون ١ — ٦٥ .

(١) الأورجانون ١ — ٦٨ .

لا يعين أبداً على البحث عن الحقيقة [1]. وما القياس إلا طريقة لإقناع الخصم وقهره عن طريق الحجج اللفظية . على أن هدف البحث العلمي ليس قهر الخصوم ، وإنما قهر الطبيعة ذاتها ، وليس السيطرة على الألفـــاظ ، وإنما السيطرة على مجرى الحوادث. ومن هنا كان القياس منهجا عقيما كل العقم بالنسبة إلى أى علم يرمي إلى كشف حقائق الكون واخضاعها لسيطرة الإنسان . وغاية ماعكن أن يُنتفع به من القياس ، هو استخـــدامه أداة لنشر الحقائق وإقناع الأذهان بها ، لا لكشف الجديد منها[2] .

ولعل أكبر عيوب القياس فى نظر مل ، هو أنه يشجع الإنسان على التعميم السريع : إذ أن قضـــايا المنطق الصورى تتخذ عادة صبغة عامة تبدو معهـــا منطبقة على كل الظواهر المنتمية إلى مجال البحث ، مع أن الوصول إلى أى حكم عام ينبغى أن يكون عملية شاقة متدرجة يمارسها الذهن بحذر شديد ، وبعد بحوث طويلة . وهكذا فإن الاتجاه إلى التعميم المتسرع فى القياس هو فى واقع الأمر مظهر من مظاهر اتجاه أعم فى الذهن البشرى ، يطلق عليه بيكن اسم استباق الطبيعة anticipation of nature ، والمقصود منه الانتقال بسرعة من معلومات جزئية إلى أعم النتائج التى تُتخذ مبادئ يقينية تُستمد منها حقائق متوسطة تطبق على الحالات المختلفة . ذلك لأن لدى الذهن ميلا طبيعيا إلى استخلاص نتائـــج متسرعة ، وإلى التعجيـــل بالتعميم ، حتى لو كان ذلك الذهن من النوع المدقق الفاحص . ولو تُرك الذهن وحـــده دون منهج يضبط خطواته ، فان اقتصاره على العمل بقواه الخاصة يؤدى به إلى الوقوع فى خطأ التعميم السريع حتما [3] . ولا شك أن تأكيد بيكن لهذا الميل إلى تجاوز الذهن لذاته ، يذكّر المرء بمـــا سيقوله « كانت » فيما بعد عن ميل الذهن إلى تجاوز حدود التجربة والخوض فى مسائل ميتافيزيقية لاضابط لها ، ولا دليل على صحتها أو بطلانها . فعمل بيكن فى هذا الصدد هو نوع من نقد العقل ، أعنى أنه نقد للعقل العلمى كما كان سائدا فى عصره [1]

وفى مقابل « استباق الطبيعة » ، يقول بيكن بطريقة أخرى سليمة للبحث العلمى ، هى « تفسير الطبيعة interpretation of nature » وهى الطريقة التى يلخص بها جهوده فى ميدان المناهج العلمية ، والتى يرى أنها هى الكفيلة بكشف القوانين العلمية الجديدة ، وقهر الطبيعة بدلا من قهر الخصوم . وفى هذه الطريقة يبدأ الذهن بدراسة الجزئيات وملاحظتها ، ثم يصعد تدريجيا ، بحذر شديد ، حتى يصل إلى نتيجة عامة ، ولكن التعميم فى هذه الحالة لا يكون مطلقاً ، كما كان الشأن فى الطريقة القديمة . ومن المؤكد أن الأذهان لاتُقبل على هذه الطريقة بسهولة ، إذ أنها تقتضى مجهوداً أشق ، فضلا عن أنها لا ترضى الخيال ، لأنها لا تقدم إليه مكافأة سريعة . ومع ذلك فلا أمل فى تقدم العلم إن لم تستطع الأذهان ترويض ذاتها بحيث تصبر على البحث التدريجى الشاق بدلا من أن تكتفى بإرضاء ذاتها عن طريق استباق الطبيعة .

على أن المنهج القديم لم يكن قياسيا كله ، بل لقد تحدث أرسطو نفسه عن الاستقراء ، وعرض فيه نظرية اعتقد البعض أن من الممكن الاستعانة بها فى الكشف عن القوانين العلمية . غير أن هذه النظرية لم تكن لها أهمية كبيرة ، وكان بيكن على حق حين نبّه إلى قصورها وعجزها عن الإنتاج . وكثيرا ما كان الاستقراء الذى تحدث عنه أرسطو يُردّ إلى قياس ، وذلك عن طريق إحصاء صفات معينة فى « الأنواع » ، وإيجاد

(1) الأورجانون ١ — ١٢

(2) الأرجانون الجديد : المقدمة .

(3) الأورجانون الجديد ١-١٩، ٢٠، ٣١ .

(1) أنظر بوجه خاص : الأورجانون ، ١—٤٨ .

ارتباط قياسي بينها . وهذا النوع من الاستقراء يفترض القيام بإحصاء لأفراد كل نوع حتى نتحقق من وجود الصفات المطلوبة فيهم ، أي أنه يكتفي بالأمثلة « الإيجابية » ويستخلص النتائج العامة منها . ولكن هذا إجراء باطل ، لأن النتيجة المستخلصة من الأمثلة الإيجابية وحدها لا تكون ، على أحسن الفروض ، إلا تخمينا . فمن الخطأ إذن أن نستدل دون أن تكون لدينا أمثلة سلبية أو مناقضة ، إذ أننا لن نضمن أبدا عدم وجود ما يكذب النتيجة التي انتهينا إليها في النوع الآخر من الأمثلة . ويطلق بيكن على هذا النوع من الاستقراء اسم « طريقة التعداد البسيط simple enumeration » أما الاستقراء الذي يكون مفيدا بحق في كشف الفنون والعلوم ، فهو ذلك الذي « يضع الفواصل في الطبيعة بواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة ، ثم ينتهي إلى النتيجة الإيجابية بعد أن يكون قد جمع عددا كافيا من السلبيات » (١)

نظرية الاستقراء عند بيكن

أوضحنا في الجزء السابق أن بيكن يرفض تماما منهج القياس الأرسطي ، إلا إذا كان الأمر متعلقا بنشر حقائق اكتُشفت من قبل بوسيلة أخرى ، أو بإقناع الخصوم عن طريق الجدل اللفظي ، كما أنه يرفض ذلك النوع من الاستقراء الذي دعا إليه أرسطو ، والذي ينحصر في كشف الخصائص المشتركة بين الأمثلة الإيجابية . وأوردنا في النهاية نصاً يدعو فيه بيكن إلى نوع آخر من الاستقراء يقوم على منهج « الرفض والاستبعاد » ، أي على إدراك لأهمية الأمثلة السلبية من حيث هي ضوابط للأمثلة الإيجابية ، تفوقها أهمية في كثير من الأحيان .

ولقد أكد « بروشار » أن الفكرة الرئيسية التي جعلت لبيكن مكانة بين الفلاسفة هي الفكرة القائلة إنه « في الاستقراء الحقيقي ، ينبغي ألا نقتصر على النظر إلى الحالات المواتية ، أي القضايا الإيجابية ، وإنما الواجب أن ننظر أيضاً إلى الحالات غير المواتية ، أي القضايا السلبية . وفي هذا يكون الفرق بين الاستقراء الساذج والاستقراء العلمي . فالأول ... هو مجرد تعداد ، دون نقد ، ودون حساب للحالات غير المواتية أو المضادة ... أي أنه بالاختصار منهج إعداد قائمة حضور دون قائمة غياب . أما الاستقراء العلمي فهو حساب دقيق للوقائع ، وقياس ومقارنة لها ، وعمل موازنات بينها »(١) . وربما كان بروشار مبالغاً في قوله إن هذه أهم أفكار بيكن ، لأن أفكار بيكن الأكثر أهمية تنتمي — كما رأينا من قبل — إلى ميدان غير ميدان المناهج . ومع ذلك فمن المؤكد أن بيكن قد عبر عن صفة أساسية من صفات المنهج العلمي ، حين تحدث عن ضرورة استعراض الأمثلة من جميع أوجهها السلبية والإيجابية ، قبل محاولة استخلاص أي قانون علمي .

ولقد طبق بيكن نظريته الخاصة في الاستقراء على بحث قام به عن ظاهرة الحرارة ، فقال بضرورة تقسيم الوقائع والمواد المتعلقة بهذا البحث ، وبأي بحث علمي آخر ، إلى ثلاث قوائم :

١ — قائمة الحضور Table of Essence and Presence ، وهي جمع كل الأمثلة الإيجابية التي تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها . وفي هذه القائمة جمع بيكن سبعا وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة بالفعل ، مثل حرارة الشمس وحرارة الاحتكاك وحرارة الأجسام ... الخ . وكان يرى أنه كلما اتسع نطاق الأمثلة التي نأتي بها للظاهرة المراد بحثها ، أدى ذلك

(١) الأورجانون : ١ — ١٠٥ .

(١) V. Brochard : Etudes de Philosophie ancienne et de phil. moderne. Paris (Vrin), 1954. p. 307.

إلى زيادة دقة البحث وضمان اشتماله على جميع العناصر المطلوبة .

٢ – قائمة الغياب أو التخلف مع التقارب Table of Deviation or Absence in Proximity وفى هذه القائمة تجمع أمثلة مشابهة لتلك التى وردت فى القائمة الأولى ، ولكنها تتميز عنها بغياب الظاهرة المراد بحثها ، أى الحرارة . ففى مقابل ضوء الشمس فى القائمة الأولى ، نجد ضوء القمر الذى يماثله فى كل شىء ما عدا افتقاره إلى الحرارة . وهكذا الحال فى بقية الأمثلة . ومن هنا كان اسم « التخلف مع التقارب » ، أى تخلف الظاهرة رغم تقارب طبيعة الأمثلة . وتزيدنا هذه القائمة اقترابا من موضوع البحث فى طبيعته المنفصلة .

٣ – والقائمة الثالثة هى قائمة التدرج أو المقارنات Table of Degrees or Comparisons ، وهى جمع الحالات التى تختلف فيها درجة الظاهرة المراد بحثها بين الشدة والخفوت ، أى تتفاوت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد فى أوقات مختلفة ، أو تختلف من موضوع لآخر ، كما فى تفاوت درجات حرارة أشعة الشمس فى الساعات المختلفة من النهار .

وبعد جمع هذه القوائم الثلاث ، تبدأ عملية الرفض والاستبعاد : أى استبعاد النظريات والفروض التى تتنافى مع ما تضمنته القوائم من معلومات . مثال ذلك النظرية القائلة إن الحرارة تأتى من مصدر خارج عن الأرض ، وهى تُستبعد لأن القوائم تدلنا على أن الحرارة تتولد فى أجسام أرضية أيضاً . كذلك تُستبعد النظرية اليونانية القديمة ، القائلة إن الحرارة تتوقف على وجود عنصر معين فى الجسم الحار ، كعنصر النار ، أو أية نظرية تربط بين الحرارة وبين العناصر الأربعة ، لأن أشعة الشمس حارة ، وهى ليست من هذه العناصر ، ولأن أى جسم يمكن أن يكتسب الحرارة بالاحتكاك . ولما كانت الأجسام لا يزيد وزنها أو ينقص بالحرارة ، فان بيكن يستبعد الرأى القائل إن الحرارة هى انتقال جسم من جوهر إلى آخر . وهكذا يمضى بيكن فى استبعاد النظريات الباطلة واحدة تلو الأخرى ، حتى يصل إلى التحديد الإيجابى للظاهرة المراد بحثها ، فيعرف الحرارة بأنها نوع من الحركة ، هى « حركة للجزيئات الصغيرة فى الأجسام ، يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الأجسام إلى التباعد بعضها عن البعض » . وهذا التعريف يمثل بطبيعة الحال تقدماً كبيراً بالنسبة إلى النظريات القديمة ، وهو شاهد عملى على أن منهج بيكن الجديد يؤدى إلى نتائج أفضل كثيراً مما كانت المناهج القديمة تؤدى إليه .

على أن نظرية بيكن فى الاستقراء كانت قائمة على الاعتقاد بأن فى الكون عدداً محدوداً من « الطبائع natures » ، هى تلك تكوّن الأشياء كلها بتجمعها وتفرقها . وكان بيكن يعتقد أن بإمكاننا كشف سر الكون كله إذا عرفنا حقيقة هذه الطبائع وكشفنا قوانينها ، ومن هنا كان العالم فى نظره بسيطاً إلى حد بعيد ، وكان يؤمن بإمكان الوصول إلى مجموعة هائلة من الكشوف والاختراعات ، وضمان السيطرة «الكاملة» للإنسان على الطبيعة ، إذا قمنا بعدد معلوم من الأبحاث الطبيعية . وكان هدف بيكن من « دائرة المعارف » ، ومن بقية الخطط والمشروعات العلمية التى رسمها فى كتاباته ، هو الدعوة إلى إنجاز هذه الأبحاث لكشف أسرار الكون كلها ، وهو أمر كان يعتقد بإمكان حدوثه فى وقت قريب إذا توافرت الإمكانيات . وتلك ولا شك سذاجة مفرطة فى التفكير ، ولكنها تدل فى الوقت ذاته على الإيمان بأن للعلم قدرة مطلقة.

ولقد كان بيكن يعتقد بأن الجزئيات اللامتناهية ليست هى الموضوع الحقيقى للعلم ، وإنما تمثل هذه الجزئيات عدداً من الطبائع التى يكون لكل منها أمثلة متعددة فى الأشياء الجزئية . وهكذا تتمثل طبيعة كالحرارة فى موضوعات متعددة ، كالنار وأشـعة

الشمس وجسم الإنسان والحيوان ، ولهذه الطبيعة « صورة » تحكمها فى كل مظاهرها . ومن هنا فإن العلم لا شأن له بالجواهر فى صورتها الطبيعية ، وإنما الأصبح بحث هذه الجواهر من خلال ما فيها من طبائع أساسية ، وكشف « الصور » التى تندرج تحتها طبائع الأشياء جميعاً .

ولقد أثار استخدام بيكن للفظ « الصور forms » مشكلات كثيرة بين الشراح : فرأى البعض أنه عاد إلى استخدام أسلوب الميتافيزيقا الأرسطية ، وأنه قد عاد رغماً عنه إلى الأخذ بالاتجاهات التى كان يعيبها على الفلسفات القديمة . وكان من أهم الأسباب التى أدت إلى إثارة هذه المشكلات ، غموض معنى «الصور» فى كتابات بيكن . وهكذا يشير « بروشار » إلى ثلاثة معان رئيسية لكلمة « الصورة » عند بيكن ، أولها أنها هى « الفصل » الحقيقى ، أى أنها ما يتم به التعريف : فالحركة هى الجنس فى تعريف الحرارة الذى أشرنا إليه من قبل ، والشروط التى تحدد هذا الجنس وتخصصه بحيث ينطبق على الحرارة وحدها ، هى الفصل . كذلك فان الحركة هى الماهية ، أو ما يوجد كلما وجد الشىء ، وما يوجد الشىء كلما وُجد والمعنى الثالث هو القانون ، أو قانون « الفعل المحض » للظاهرة[1] . ومن الواضح فى هذه المعانى جميعاً أن « الصور » ليست مفارقة ولا مجردة ، كما كان يراها القدماء ، وإنما هى كامنة فى قلب الشىء الطبيعى ذاته ، ولها طبيعة يمكن تحديدها وحصرها بدقة ، وما هى إلا طريقة خاصة من طرق وجود المادة ، تعين على حصر العالم والتحكم فيه . ويرى « بروشار » أن فكرة القانون هى الفكرة الأساسية فى هذه المعانى كلها ، ولكن القانون عند بيكن ليس له نفس المعنى المعروف عند جون استورت مل ، أى التعاقب الدائم غير المشروط ، لأن بيكن يميز بين الصورة وبين العلة الفاعلة ، ويرى أن كشف الأولى أعمق وأصعب من كشف الثانية ، فضلا عن أن القانون عنده متعلق « بالفعل المحض » للمادة . وهكذا يفسر معنى القانون عند بيكن — وبالتالى معنى الصورة — بأنه هو التنظيم الميكانيكى لدقائق المادة ، الذى يؤدى فى كل حالة إلى ظهور إحدى الطبائع ، كالحار ، والبارد ، والجاف ، والرطب . وعن طريق كشف هذه الصيغة ، التى هى رياضية خالصة ، وإن تكن هى « العملية الكامنة » فى قلب الظواهر ، يستطيع الإنسان إخضاع الطبيعة لعقله ، وتحقيق السيطرة الكاملة عليها .

وإذا صح هذا التفسير ، فان من الممكن استخدامه فى الرد على اعتراض أساسى كان يوجه دائما إلى بيكن ، وهو أنه يتجاهل قيمة الرياضيات فى الكشف العلمى ، على العكس من ديكارت الذى كان تفكيره أكثر تمشيا مع العلم الحديث لأنه أكد الأهمية الأساسية للرياضة ومنهجها . والحق أن فلسفة بيكن العلمية تبدو لأول وهلة فلسفة لا تهتم إلا بالكيفيات ، لأن «الطبائع» التى تحدث عنها إنما هى الكيفيات الأساسية للأشياء . كما أن اهتمام بيكن قد انصب أساسا على الدعوة إلى دراسة العلم التجريبى والتاريخ الطبيعى ، وهى علوم قائمة على الملاحظة والتجارب الكيفية ، بينما أبدى تحاملا على الرياضيات لأنها « مجردة » ، تضفى على الأشياء صورة لاتعبر عن حقيقتها ، شأنها شأن سائر التجريدات الميتافيزيقية . وهذا كله صحيح ، غير أن المرء يستطيع أن يستشف من وراء اهتمام بيكن الزائد « بالصور » الكامنة فى الطبائع الكيفية ، نوعاً من الاتجاه إلى إدراك قيمة الصيغ الرياضية فى التعبير عن القوانين النهائية للعالم الطبيعى ، أعنى اتجاها إلى استبدال الكم بالكيف . والحق أننا لو أمعنا النظر فى النقد الذى يوجهه بيكن إلى اللغة المعتادة فى « أوهام السوق » ، لوجدنا فيه تقديراً لقيمة الرياضيات : إذ أن الخلافات

(1) Brochard. op. cit. p. 311.

بين العلماء تنحل ، بسبب استخدامهم لألفاظ اللغة المعتادة ، إلى خلافات حول الأسماء : « ومن هنا فان من الأفضل (محاكاةً للرياضيين فى حذرهم) أن نسير بمزيد من الحرص منذ البداية ، وأن نضفى النظام على هذه الخلافات باستخدام التعريفات »(١). وهكذا فان التعريف الرياضى فى رأيه وسيلة لإضفاء المزيد من الدقة على الأفكار ، على حين أن ألفاظ اللغة المتداولة تحول دون التعبير والملاحظات الدقيقة والأفكار المتعمقة . ومن هذا كله يتضح أن بيكن ، مع تحمسه الشديد للعلم التجريبى ، لم يكن معاديا للرياضيات كما قد يبدو لأول وهلة ، وأن انتقاداته للرياضة إنما ترجع إلى حذره من الإفراط فى التجريد من جهة ، وترجع من جهة أخرى إلى خوفه مما جرّه المنهج الاستنباطى (عن طريق القياس) من أضرار على العلم ، وحرصه على الابتعاد عن كل ماقد يُشتم منه شبهة الاستنباط .

تأثير بيكن

على الرغم من أهمية نظرية الاستقراء عند بيكن ، فان التأثير الأعظم له لم يكن فى هذا الميدان . ذلك لأن البحث النظرى فى مناهج العلم أمر مشكوك فى قيمته دائما . ويبدو أن بيكن ذاته قد وصل إلى هذه النتيجة ، وأدرك أن العالم لا يخضع لمناهج يفرضها عليه الفلاسفة ، وإنما هو يضع لنفسه مناهجه خلال عملية البحث العلمى ذاتها ، ومن هنا فقد توقف عن إكمال « الأورجانون الجديد » ، واتجه بذهنه إلى مشروعات أخرى أجدى من فرض المناهج على العلماء . والواقع أننا نستطيع أن نقول إن الفارق الحقيقى بين القياس والاستقراء هو أن الأول يزيد من تأكيد أهمية المنهج الفلسفى ، على حين أن الثانى يميل إلى الإقلال من هذه الأهمية . فالقياس يعنى مزيداً من الاهتمام بالألفاظ ، أو تحليل المعرفة عن طريق التعامل مع كلمات ، على حين أن الاستقراء يعنى مزيداً من الاهتمام بالأشياء ذاتها والوصول إلى العلم بغير واسطة من الإجراءات والعمليات المنطقية . وبعبارة أخرى ، فالأول يؤكد أهمية المنطق على حساب الطبيعة ، والثانى يؤكد أهمية الطبيعة على حساب المنطق . وهكذا يبدو أن بيكن ، حين دعا إلى استبدال الاستقراء بالقياس ، لم يكن يدعو فى واقع الأمر إلى إحلال نوع جديد من المنطق محل نوع قديم ، وإنما كان يدعو إلى تنظيم جديد للمعرفة البشرية ، يبتعد فيه الفكر عن عبودية المنطق ويرجع إلى المصدر الأصلى للمعرفة ، وهو الطبيعة . أى أنه فى « الأورجانون الجديد » ، إنما يدعو إلى منطق يقضى على تقديس المنطق ، واستدلال يقلل من أهمية الاستدلال .

وعلى هذا الأساس ينبغى البحث عن تأثير بيكن الحقيقى فى نواح أخرى من تفكيره . وبالفعل كان لبيكن تأثير عظيم فى الأجيال التالية ، فى أوروبا بوجه عام ، وفى بلاده بوجه خاص ، على الرغم من مظاهر الضعف الأساسية فى تفكيره : كاعتقاده بأن العالم بسيط ويمكن كشف جميع أسراره فى فترة معلومة وعلى يد عدد محدد من العلماء ، وكمعارضته لنظرية « كبرنك » الفلكية الجديدة ، وعدم إدراكه الدلالة الحقيقية لأفكار كپلر وجاليليو العلمية . وقد لخص « أندرسن »(١) تأثير بيكن الأكبر فى ثلاث نقاط :

١ – تحريره للعلم من حفظ المعارف وترديدها ومن طريقة النقل والرجوع إلى التراث ، التى كانت سائدة فى أعظم الجامعات فى ذلك الحين .

٢ – دعوته إلى الفصل بين العلم البشرى والوحى الإلهى .

---

(١) الأورجانون الجديد ١–٥٩ .

(١) Op. cit. p. 293-300.

٣ – مناداته بفلسفة جديدة ترتكز على أساس متين من العلم الطبيعى ، لا من الميتافيزيقا التجريدية .

ونستطيع أن نقول فى صدد المسألة الأولى ، إن طبيعة العلم قد أخذت تتغير بسرعة بعد وفاة بيكن بوقت قصير : صحيح أن الحركة العلمية الحديثة كانت قد بدأت قبله ومستقلة عنه ، ومع ذلك فقد كان لتعاليمه تأثير بعيد فى دفع هذه الحركة إلى الأمام، أسفر عن إنشاء الجمعية الملكية فى لندن (وهى الجمعية التى أشاد مؤسسوها بذكرى بيكن فى يوم افتتاحها)، وظهور موجة طاغية من الأبحاث التجريبية والكشوف الفنية التفصيلية التى استلهمت تعاليمه ، والتى مهدت لظهور الثورة الصناعية فى انجلترا بعد ذلك بقرن من الزمان .

أما مسألة الفصل بين الدين والعلم ، فمن المؤكد أن بيكن قد أسدى بها إلى العلم خدمة كبرى ، وجنبه تدخل رجال اللاهوت الذين كانوا يرون أنفسهم « علماء » ، وأصحاب الرأى المطلق فى كل كشف جديد ، لأنهم حملة الأسرار الإلهية . ولا يستطيع أحد أن يشك فى إيمان بيكن بتعاليم الدين ، غير أنه كان فى الوقت ذاته حريصاً كل الحرص على إبعاد السلطة الدينية عن مجال الحقيقة العلمية ، بحيث اكتفى فى الشئون الدينية بالوحى ، وترك للعقل مهمة بحث مادة العالم الطبيعى وكشف قوانينها ، وبذلك صد عن الباحثين فى مجال العلم هجمات رجال الدين ، دون استفزاز لهؤلاء الأخيرين .

وأما فلسفة بيكن المرتكزة على أساس علمى ، فقد ظلت هى التيار السائد فى الفلسفة الإنجليزية على التخصيص حتى اليوم . ويمكن القول إن المذاهب التجريبية ، بمناهجها فى الملاحظة التسجيلية الدقيقة لعمليات الذهن البشرى ، وكذلك المذاهب الوضعية فى تحليلاتها الدقيقة للغة العلمية ، كل هذه قد تأثرت ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، بدعوة بيكن الفلسفية الجديدة فى مستهل العصر الحديث .

نصوص من « الأورجانون الجديد »

أوردنا خلال البحث نصوصاً متعددة من كتاب « الأورجانون الجديد » . ولذا سنكتفى فى هذا الجزء بنصوص قليلة ، تكمل ما اقتبسناه من قبل :

١ – فى القسم ٨٤ من الباب الأول ، يناقش بيكن فكرة احترام القدماء والخضوع للسلطة فى ميدان الفلسفة ، ويوضح مدى ضررها بالنسبة إلى تقدم المعرفة ، فيقول :

« إن الرأى الذى يرفع به الناس من قيمة القديم هو رأى باطل تماماً ، ولا ينطبق على لفظ « القديم » مطلقاً . ذلك لأن شيخوخة العالم وتزايد عمره هو الذى يُعد ، فى الواقع ، « قديماً » . وهذه هى الصفة المميزة لزمننا هذا ، لا للعمر المبكر للعالم فى أيام القدماء ، إذ أن هؤلاء الأخيرين هم بالنسبة إلينا قدماء سابقون ، ولكنهم بالنسبة إلى العالم محدثون صغار . ولما كنا نتوقع من الشخص المتقدم فى العمر معرفة أعظم بأمور البشر ، وحكماً أنضج من حكم الشاب ومعرفته ، نظراً إلى ما اكتسبه الأول من تجارب وما مرّ به من حوادث منوعة متعددة ، ولكثرة ما رآه وسمعه وفكّر فيه ، فإن لنا الحق فى أن ننتظر من عصرنا (لو أنه أدرك قوته وجرّبها ومارسها) أموراً أعظم مما ننتظره من العصور القديمة ، ما دام العالم قد ازداد اليوم قدماً ، وتضاعفت ذخيرته وتراكمت بفضل عدد لا نهاية له من التجارب والملاحظات » .

١ – وفى القسم ١٢٩ من الباب الأول ، يقارن بيكن بين تأثير المخترعات التى تبدو فى ظاهرها بسيطة ، وبين تأثير الساسة والملوك ورجال الدين فى شئون البشر ، لكى ينتهى من ذلك إلى أن تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة ، عن طريق الاختراع ، هو أسمى الغايات جميعاً ، فيقول :

« نلاحظ أولا أن استحداث الاختراعات العظيمة يبدو عملا من أروع الأعمال البشرية ؛ وعلى هذا النحو نظر الأقدمون إلى هذه المسألة : ذلك لأنهم كانوا يخلعون ألقاب الشرف الإلهية على أصحاب المخترعات ، ولكنهم كانوا يكتفون بألقاب الشرف البطولية على أولئك الذين أثبتوا امتيازاً في الشئون المدنية (كمؤسسي المدن والإمبراطوريات ، والمشرعين ، ومحرري بلادهم من بؤس مقيم ، وقاهري الطغاة ، وأمثالهم) . ولو قارن المرء بين الفئتين على النحو الصحيح ، لوجد أن القدماء كانوا على حق في حكمهم : ذلك لأن الفوائد المكتسبة من الاختراعات يمكن أن تعم البشر عامة ، على حين أن الفوائد المدنية تقتصر على مواضع خاصة بعينها ؛ كما أن هذه الأخيرة لا تدوم إلا وقتاً معلوماً ، أما الأولى فأثرها باقٍ إلى أبد الدهر . كذلك فإن الإصلاح المدني قليلا ما يتم دون عنف واضطراب ، على حين أن المخترعات نعمة وفائدة لا تؤذي ولا تضر أحداً .

... وفضلا عن ذلك ، فليتأمل المرء الفارق الهائل بين حياة الناس في أرقى البلاد الأوربية ، وبين حياتهم في أية منطقة همجية من جزر الهند الجديدة ، وسيجد أن هذا الفارق قد بلغ من الضخامة حداً يجعل الإنسان أشبه ما يكون بالإله بالنسبة إلى الإنسان ، ليس فقط بفضل تبادل المساعدة والمنافع ، وإنما بفضل الحالة السائدة لدى الإنسان في كلتا الحالتين ، وهي نتيجة فنون الإنسان وصنائعه ، لا نتيجة التربة أو المناخ .

كذلك ينبغي علينا أن نلاحظ قوة المخترعات وتأثيرها ونتائجها ، وهي أمور تظهر أوضح ماتكون في تلك المخترعات الثلاثة التي لم يعرفها القدماء : وهي الطباعة والبارود والبوصلة . ذلك لأن هذه المخترعات الثلاثة قد غيرت وجه العالم بأسره : الأولى في ميدان العلم والثانية في ميدان الحرب ، والثالثة في الملاحة ؛ وهي قد أحدثت تغيرات لا حصر لها ، بحيث يمكن القول إن أية مملكة أو مذهب ديني أو نجم فلكي[1] لم يكن له من التأثير في شئون البشر أعظم مما كان لهذه الكشوف الميكانيكية .

وجدير بنا أن نميز بين ثلاث مراتب من الطموح : الأولى طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوتهم الخاصة في بلادهم ، وهو طموع وضيع منحط ؛ والثانية طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوة بلدهم وسيطرته على البشر ؛ وهو طموح أرفع من السابق ، ولكنه لا يقل عنه طمعاً . أما إذا حاول امرؤ أن يستعيد ويوسع قوة الجنس البشري في عمومه ، ويزيد من سيطرته على الكون ، فان مثل هذا الطموح (إن جازت تسميته بهذا الاسم) إنما هو أشرف وأنبل من النوعين السابقين معا . على أن سيطرة الإنسان على الأشياء إنما تقوم على الفنون العملية والعلوم وحدها إذ أن الطبيعة لا تُحكَم إلا بإطاعتها » .

---

(١) الإشارة هنا الى الاعتقاد الشائع بتأثير النجوم في حياة البشر وشئونهم الأرضية .



الكامل في التاريخ لابن الأثير

بقلم
الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور
أستاذ تاريخ العصور الوسطى المساعد كلية الآداب – جامعة القاهرة

كانوا ثلاثة إخوة اشتهر كل منهم باسم « ابن الأثير » ؛ وعرفوا جميعاً بالعلم والفضل ، مما خلد اسمهم بين أعلام العرب وأعاظم مؤلفيهم وعلمائهم . أما أكبر الأخوة الثلاثة فهو مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد الذى ولد سنة ٥٤٤ هـ (١١٤٩ م) وتوفى بالموصل سنة ٦٠٦ هـ (١٢١٠ م) ، وقد كرس حياته لدراسة القرآن والحديث والنحو ، وله مؤلفات ذكرها ابن خلكان عندما ترجم له فى وفيات الأعيان (طبعة بولاق ص ٥٥٧ – ٥٥٨) . وأما أصغر الإخوة الثلاثة فهو ضياء الدين أبو الفتح نصرالله الذى ولد فى الجزيرة سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٣ م) وتوفى فى بغداد سنة ٦٣٧ هـ (١٢٣٩ م) ؛ وقد اشتهر بجودة أسلوبه ، ويعتبر كتابه « المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر » من أهم المراجع فى علم البلاغة . وله مؤلفات أخرى ذكرها ابن خلكان وبروكلمان .

على أن الذى يهمنا فى بحثنا هذا هو الأخ الأوسط أو الثانى ، وهو عز الدين أبو الحسن على بن أبى الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيبانى المعروف بابن الأثير الجزرى . ولد سنة خمس وخمسين وخمسمائة للهجرة (١١٦٠ م) فى جزيرة ابن عمر ، ونسب إليها فعرف بالجزرى . وجزيرة ابن عمر بلدة بينها وبين الموصل ثلاثة أيام سميت بالجزيرة لأن نهر دجلة يحيط بها من ثلاث جهات ، ذكر ياقوت الحموى فى معجم البلدان أن أول من عمرها هو الحسن بن عمر بن الخطاب التغلبى حوالى سنة ٢٥٠ هـ ، فى حين يؤكد ابن خلكان أنها منسوبة إلى رجل بناها اسمه عبد العزيز بن عمر .

ومهما يكن من أمر فقد شب المؤرخ ابن الأثير فى جزيرة ابن عمر – أو الجزيرة العمرية – كما أسماها السبكى فى طبقات الشافعية ، ثم سار صحبة والده واخوته إلى الموصل حيث استقروا جميعاً فيها . وهناك فى الموصل وجد عز الدين ابن الأثير مجالا واسعاً لنشاطه والتزود بالعلم والمعرفة ، فسمع من خطيب الموصل أبى الفضل عبدالله بن أحمد الطوسى ومن أبى الفرج يحيى الثقفى ومن مسلم بن على السنجى ومن فى طبقتهم ؛ ولم يلبث ابن الأثير أن عرف بالفضل والعلم ، فحظى بعطف صاحب الموصل الذى استفسره فى بعض الأمور من جهة وأوفده سفيراً إلى أولى الأمر فى بغداد من جهة أخرى . وهكذا أتيحت الفرصة لابن الأثير لكى يطلع على كثير من بواطن الأمور السياسية فى المشرق الإسلامى على أيامه ؛ فضلا عن أنه كان ينتهز فرصة

تردده على بغداد ليسمع فيها من مشايخها مثل أبي القاسم يعيش بن صدقة الشافعي وأبي أحمد عبد الوهاب بن على الصوفي وعبد المؤمن بن كليب وعبد الوهاب بن سكينة وغيرهم من كبار الفقهاء والعلماء .

ثم إن ابن الأثير رحل إلى الشام ؛ فتردد على دمشق وحلب والقدس . من ذلك ما يرويه ابن خلكان من أنه عندما زار حلب في أواخر سنة ست وعشرين وستمائة للهجرة ، وجد عز الدين ابن الأثير مقيما بحلب في صورة الضيف عند الطواشي شهاب الدين طغريل الخادم أتابك الملك العزيز ابن الملك الظاهر صاحب حلب . ويمضي ابن خلكان في روايته فيقول إن الطواشي المذكور كان كثير الاقبال على ابن الأثير حسن الاعتقاد فيه مكرماً له . ثم أتيحت الفرصة لابن خلكان ليجتمع بابن الأثير « فوجدته رجلا مكملا في الفضائل وكرم الأخلاق وكثرة التواضع ، فلازمت التردد إليه ؛ وكانت بينه وبين الوالد رحمه الله تعالى مؤانسة أكيدة فكان بسببها يبالغ في الرعاية والاكرام » .

وفي أثناء سنة سبع وعشرين وستمائة سافر ابن الأثير إلى دمشق حيث سمع من أبي القاسم بن صصرى وزين الأمناء ؛ ثم عاد إلى حلب سنة ثمان وعشرين حيث استأنف الاتصال به « على عادة التردد والملازمة » ابن خلكان . ولم تطل إقامة ابن الأثير في حلب تلك المرة ، وإنما توجه إلى الموصل ؛ حيث عكف في أواخر عمره على الحديث ، حتى توفي بالموصل في شعبان وقيل في رمضان سنة ثلاثين وستمائة للهجرة (١٢٣٤ م) .

وهكذا يبدو لنا من دراسة تاريخ حياة عز الدين ابن الأثير أنه عاش منقطعاً للعلم تحصيلا وتدريساً ، « فسمع العالي والنازل » على قول السبكي في طبقات الشافعية ، وروى عنه كثيرون مثل الزيني والشهاب القوصي والمجد بن أبي جرادة والشرف بن عساكر وسنقر القضاعي ، وغيرهم ممن اعتبرهم السبكي « من أشياخ شيوخنا » . وليس أدل على مكانة ابن الأثير العلمية من أن عالماً مثل أبي محمد التستري يشير إليه فيقول « وذكر شيخنا ابن الأثير في تاريخه . . » .

أما ابن خلكان فيقول عن ابن الأثير « إن بيته كان مجمع الفضل لأهل الموصل والواردين عليها . وكان إماماً في حفظ الحديث ومعرفته وما يتعلق به ؛ وحافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة ، وخبيراً بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم وأخبارهم » .

على أن ابن الأثير لم يكن محصلا للعلم ومدرساً فحسب ؛ بل كان مؤلفاً نشيطاً ومصنفاً بارعاً ؛ استطاع أن يخلد اسمه بين كبار المؤرخين وفطاحل الكتاب المسلمين . والمعروف لدينا من كتب عز الدين بن الأثير ومصنفاته ما يلي :

أولا : اختصر ابن الأثير كتاب الأنساب لأبي سعد عبد الكريم السمعاني ، واستدرك عليه فيه مواضع ، ونبه إلى أغلاط وأخطاء ، وزاد عليه أشياء أهملها السمعاني . وقد سمى ابن الأثير هذا المختصر باسم « اللباب » ؛ ووصف ابن خلكان هذا الكتاب بأنه « مفيد جداً ، وأكثر ما يوجد اليوم بأيدي الناس هذا المختصر ، وهو في ثلاثة مجلدات والأصل في ثمانية ، وهو عزيز الوجود ، ولم أره سوى مرة واحدة في مدينة حلب ، ولم يصل إلى الديار المصرية سوى المختصر المذكور » . وبعد ابن الأثير جاء السيوطي فاختصر كتاب اللباب وأسمى مختصره الجديد « لب اللباب » .

ثانياً : ألف ابن الأثير كتاباً في ستة مجلدات كبار في تاريخ الصحابة ، أسماه « أسد الغابة في معرفة الصحابة » والكتاب عبارة عن معجم مرتب على حروف الهجاء ، وقد طبع في القاهرة في خمسة أجزاء سنة ١٢٥٨ هـ .

ثالثاً : ألف ابن الأثير تاريخاً للموصل في عهد أسرة عماد الدين زنكي وقد سمى هذا الكتاب « التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية » ؛ بدأه بسرد أخبار قسيم

الدولة آقسنقر – والد عماد الدين زنكى – سنة ٤٧٧ ه، ثم عالج فيه تاريخ الزنكيين وامتداد نفوذهم إلى الشام فى عصر الحروب الصليبية ، حتى اختتم كتابه أخيراً بالملك القاهر مسعود بن نور الدين أرسلان شاه سنة ٦٠٧ ه . ويعتبر هذا الكتاب مرجعاً هاماً من مراجع الحروب الصليبية – وبخاصة على عصر عمادالدين زنكى ونور الدين محمود – ؛ فضلا عما فيه من معلومات ممتعة عن أحوال الموصل والحياة فيها ونظم الزنكيين . وقد نشر هذا الكتاب المستشرق دى سلين ضمن مجموعة مؤرخى الحروب الصليبية ، التى طبعت فى باريس فى القرن التاسع عشر ؛ كما قام بتصحيحه ونشره أخيراً الأستاذ عبد القادر طليمات وطبع بالقاهرة سنة ١٩٦٣ م

رابعاً : أما أهم مؤلفات ابن الأثير فهو كتابه « الكامل فى التاريخ » . وهذا الكتاب الذى يعتبر بحق أشهر تصانيف ابن الأثير وأعظم مؤلفاته ، هو موضوع دراستنا فى هذا البحث .

والواقع أننا نلاحظ من ثنايا عرضنا السريع السابق لمصنفات ابن الأثير ، اهتماماً خاصاً منه بدراسة التاريخ بحيث نستطيع أن نقرر إن مصنفاته الأربعة السابق الإشارة إليها تدخل جميعها فى دائرة التاريخ . ويبدو أن ابن الأثير اكتسب هذه الحاسة التاريخية فى صباه ، إذ يروى فى مقدمة كتابه « التاريخ الباهر » أن والده كثيراً ما كان يحدثه عن الموصل وأخبار ملوكها من بنى زنكى . هذا إلى أن ابن الأثير يحكى عن نفسه فى مقدمة كتابه الكامل ، فيقول : « لم أزل محباً لمطالعة كتب التواريخ ومعرفة ما فيها ، مؤثر للاطلاع على الجلى من حوادثها وخافيها ، مائلا إلى المعارف والآداب والتجارب المودعة فى مطاويها . . . » .

وكان من الطبيعى أن يفكر عالم يتمتع بهذه الملكة التاريخية فى تأليف كتاب عام فى التاريخ يجمع سير الأولين وأخبارهم ويكون مرجعاً للآخرين يستمدون منه الحقائق والعظات . ويحدثنا المؤرخ ابن الأثير نفسه عن الحوافز التى دفعته إلى تأليف كتابه « الكامل فى التاريخ » ، فيقول إنه أخذ يتأمل كتب التاريخ المتداولة على أيامه ، فوجدها « متباينة فى تحصيل الغرض ، يكاد جوهر المعرفة بها يستحيل إلى العرض » . فبينما بعضها مطول بصورة تثير الملل لكثرة ما بها من روايات وأسانيد ؛ إذا بالبعض الآخر يسرف فى الإيجاز لدرجة تحجب ضوء الحقيقة ولا تجلى غامضها . هذا إلى أن ابن الأثير أخذ على المؤرخين السابقين الذين قرأ لهم عدم استطاعتهم التفرقة بين الهام والأهم « فترك كلهم العظيم من الحادثات والمشهور من الكائنات ، وسود كثير منهم الأوراق بصغائر الأمور ، التى الاعراض عنها أولى وترك تسطيرهاأحرى ، كقولهم : خلع فلان الذى صاحب العيار ، وزاد رطلا فى الأسعار ؛ وأكرم فلان وأهين فلان ! ! » .

هذا إلى أن ابن الأثير عاب على المؤرخين السابقين أن كلا منهم أرخ إلى الوقت الذى عاش فيه ، ثم جاء بعده من ذيل عليه وأضاف ما استجد بعد تاريخه . ومعنى ذلك أن كتابات المؤرخين المتأخرين زمنياً اتصفت بالجمود لأنهم لم يحاولوا تمحيص الحقائق التى كتبها من سبقهم وإنما تركوها كما هى وذيلوا عليها وأبقوا على ما فيها من خلل وعيوب . ثم إن ابن الأثير أخذ على الكتابات التاريخية التى اطلع عليها عدم مراعاة التوازن بين أجزائها ، فالمؤرخ الشرقى اهتم بأحوال المشرق ولم يعط المغرب حقه من العناية فى كتابته ؛ وإذا كان المؤلف مغربياً أهمل أحوال المشرق وركز عنايته فى المغرب وحده ؛ « فكان الطالب إذا أراد أن يطالع تاريخاً احتاج إلى مجلدات كثيرة وكتب متعددة مع ما فيها من الإخلال والإملال ! ! » .

وهكذا يبدو لنا أن ابن الأثير عندما شرع فى كتابة تاريخه الكامل كان غير راض عن المنهج الذى اتبعه غيره من المؤرخين المسلمين ، وإنما حاول أن يقف على الأخطاء التى وقع فيها أولئك المؤرخون وأن

يتجنب هو تلك الأخطاء فى كتابته . وبعبارة أخرى فان ابن الأثير لم يكن مرتجلا فى كتابته ، ولم يقف عن حد محاكاة من سبقه من المؤرخين والنقل عنهم ، وإنما أراد أن يضع لنفسه منهجاً جديداً فى كتابة التاريخ ، وهذا هو السر فى المكانة الخاصة والأهمية الواضحة التى يحظى بها كتاب الكامل فى التاريخ عند المشتغلين بالتاريخ على مر العصور .

ولكن إلى أى حد نجح ابن الأثير فى تحقيق أهدافه وإلى أى مدى استطاع أن يتجنب العيوب التى أخذها على غيره من كتاب التاريخ ؟ الواقع إن المشتغل منا بدراسة التاريخ يرجع إلى مراجع التاريخ الإسلامى حتى القرن السابع للهجرة ، فيلمس فى كتاب الكامل بالذات عدة خصائص ومميزات قد لا يجدها مكتملة فى كتاب آخر من المراجع التى يرجع إليها ، وعندئذ لا يسعه سوى أن يشهد لابن الأثير بالبراعة والتجديد بل الأصالة فى منهج البحث ومنهج كتابة التاريخ . أما هذه المميزات التى يمتاز بها كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير فأستطيع أن أجملها فيما يلى :

أولا : الدقة وتحرى الحقيقة فيما يكتب ، هذا مع اتصاف كتابة ابن الأثير بالتماسك والتركيز والبساطة . والملاحظ على كتب التاريخ المعاصرة والسابقة ، والتى أخذ عن بعضها ابن الأثير ، الاسهاب وكثرة الروايات والأسانيد . فالحدث الواحد له أكثر من رواية وأكثر من قصة ، كل رواية منها وكل قصة رواها شخص معين . ولا شك فى أن هذه الطريقة فى كتابة التاريخ تجعل الباحث اليوم يقع فى حيرة ويضيع كثيراً من الوقت والجهد وربما اعتراه الملل والسأم . ولكن ابن الأثير حذف الأسانيد واكتفى بالرواية الواحدة . وبعبارة أخرى فان ابن الأثير تحمل هو عناء مقارنة الروايات والأسانيد حتى توصل إلى الحقيقة فى كل حدث من الأحداث ، ثم ذكر لنا الخلاصة الأقرب إلى الصواب ؛ وبذلك كفانا مؤونة الحيرة بين عدد كبير من الروايات لا ندرى أيها نختار وأيها أقرب إلى الصواب . وفى ذلك يقول ابن الأثير نفسه « فقصدت أتم الروايات فنقلتها وأضفت إليها من غيرها ما ليس فيها ، وأودعت كل شىء مكانه ، فجاء جميع ما فى تلك الحادثة على اختلاف طرقها سياقاً واحداً على ما تراه » .

ثانياً : راعى ابن الأثير فى كتابه الكامل التوازن بين أقاليم العالم الإسلامى ، فلم تصرفه الأحداث التى ألمت بالمشرق عما كان يجرى بالمغرب من تطورات ، ولم يحدث أنه انساق وراء حدث خطير فى المغرب فنسى ذكر أخبار المسلمين فى الهند أو فيما وراء النهر . وبذلك جاء كتاب الكامل مرجعاً شاملا وافياً جامعاً لأكبر قدر من أخبار العالم الإسلامى — بوجه خاص — فى المشرق والمغرب .

ثالثاً : والمعروف أن كتابة التاريخ فى العصور القديمة والوسطى امتلأت بالقصص الخرافى التى لا يستسيغها العقل أو المنطق . ولكن ابن الأثير لم يكن مثل غيره من كتاب التاريخ يلتهم ما يصادفه من أخبار ويدون كل ما يقرأه أو يسمعه من قصص ، بل عرف كيف ينتقى المادة الصالحة وكيف يختار غذاءه النافع . وهو فى ذلك يقول عن نفسه إنه لم يكن « كالخابط فى ظلماء الليالى ، ولا كمن يجمع الحصباء واللآلى » .

رابعاً : اعتمد ابن الأثير فى جمع مادته على أدق المراجع وأوثق الكتب . وفى ذلك يقول « على أنى لم أنقل إلا من التواريخ المذكورة والكتب المشهورة ممن يعلم بصدقهم فيما نقلوه وصحة ما دونوه » . وإذا كان ابن الأثير قد حاول بقدر الامكان أن يأخذ عن المصادر الأصلية أو المعاصرة ، فإنه راعى فى نفس الوقت التخصص فى كل إقليم أو بلد يؤرخ له أو يكتب عنه . من ذلك أن ابن الأثير فى أخباره عن العراق اعتمد على ابن الجوزى والهمذانى ، وفى أخباره عن المغرب أخذ عن ابن شداد الصنهاجى ، وفى أخباره عن الشام

والجزيرة أفاد من كتابات ابن القلانسى والعظيمى . . وهكذا .

هذه هى المزايا التى تجمعت فى كتاب الكامل لابن الأثير ، وهى مزايا كفيلة بأن تجعله مرجعاً خالداً يستسيغه القارئ ويعول عليه الباحث والمدقق . ولكن هل معنى ذلك أنه ليس ثمة انتقادات يمكن توجيهها إلى ابن الأثير وكتابه الكامل ؟ الواقع إنه يمكن توجيه النقد إلى أى عمل ينهض به البشر . وكتاب الكامل فى التاريخ مع ما فيه من حسنات،لا يتعذر على من يريد التفتيش عن العيوب أن يعثر بين ثناياه عن مثالب بسيطة نجملها فيما يلى :

أولا : يؤخذ على ابن الأثير أنه لم يكن منصفاً فى نظرته إلى بعض الشخصيات المعاصرة . فابن الأثير بالغ فى تمجيد الزنكيين وأسرف فى الإشادة بهم وإضفاء هالة براقة على أعمالهم ؛ وذلك اعترافاً من ابن الأثير بفضل الزنكيين عليه وعلى بيته وأسرته . وربما دفع هذا الولاء للزنكيين المؤرخ ابن الأثير إلى التغاضى عن بعض أخطائهم وعيوبهم مكتفياً بذكر محاسنهم ومآثرهم .

وفى الوقت نفسه لم يستطع ابن الأثير أن يخفى تحامله على صلاح الدين ، فحاول أن يشوه بعض أعماله ويسيء تفسير بعض تصرفاته ، ولم يترك فرصة دون أن يغمز صلاح الدين بطريق مباشر أو غير مباشر ؛ بل لقد بلغ به الأمر أن اتهم صلاح الدين بالأنانية واغتصاب السلطة من أصحابها الشرعيين ، والتخلص من خصومه عن طريق الاغتيال . والواقع إن المؤرخ منا يجد نفسه فى حيرة إزاء موقف ابن الأثير من صلاح الدين . وقد حاول بعض المستشرقين وغيرهم تفسير ذلك الموقف فى ضوء أطماع ابن الأثير فقالوا إن هذا المؤرخ كان يطمع فى أن يحظى بمكانة خاصة عند صلاح الدين ولكنه لم يبلغ ما تمناه . ولكن دراستنا لحياة ابن الأثير وأخلاقه لا تترك مجالا للشك فى أن ابن الأثير لم يطمع أبداً فى الحصول على منصب أو وظيفة .

وكان فى استطاعة ابن الأثير - بحكم ما وصل إليه من مكانة عند صاحب الموصل - أن يحصل على بعض الوظائف ، ولكن ليس هناك دليل واحد يثبت أن ابن الأثير ولى منصباً فى الموصل ، وكل ما هنالك هو أنه أوفد فى سفارات إلى بغداد وغيرها .

فاذا كان الأمر كذلك ، فما السر فى موقف ابن الأثير من صلاح الدين ؟ إن الأمر فى نظرى لا يعدو شيئاً واحداً ، هو أن ولاء ابن الأثير للزنكيين دفعه إلى النفور من صلاح الدين . فابن الأثير - وهو الرجل الوفى المخلص الذى لم يترك فرصة تمر دون أن يعترف بفضل الزنكيين عليه وعلى أسرته - عز عليه أن لا يبقى ملك الدولة الواسعة التى أقام دعائمها نور الدين محمود ابن عماد الدين زنكى والتى امتدت من الفرات إلى النيل ، عز على ابن الأثير أن لا يبقى ملك هذه الدولة فى قبضة أبناء نور الدين ، وأن يتجرأ رجل مثل صلاح الدين على سيده نور الدين فى حياته ويستولى على دولته بعد وفاته . ولم يشفع لصلاح الدين عند المؤرخ ابن الأثير أن نور الدين لم يترك من بعده ذرية قوية تستطيع أن تحافظ على المكاسب التى حققها الزنكيون للمسلمين ، وأن صلاح الدين كان الرجل القوى الذى استطاع أن يستأنف سياسة الجهاد ضد الصليبيين على أوسع نطاق حتى بلغت تلك السياسة ذروتها على يديه فى عصر الحروب الصليبية .

ومهما يكن من أمر ، فاننا عندما نقول إن ابن الأثير بالغ فى تمجيد الزنكيين وأسرف فى كراهيته لصلاح الدين ، ينبغى أن نتذكر أن ابن الأثير بشر ، وأن المؤرخ مهما يتوخى الصدق والحق فان له قلبا يجعله يحب كما يحب البشر ويكره مثلما يكره البشر .

ثانياً : يرى بعض الكتاب أن ابن الأثير أسرف فى النقل عن السابقين والمعاصرين له من المؤرخين . والواقع إنه كان لزاماً على مؤرخ مثل ابن الأثير عاش فى أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع للهجرة أن

يبحث عن مصادر يستقى منها معلوماته عن القرون الأولى . لذلك لا عيب على ابن الأثير إذا كان قد اعتمد على بعض كتب السابقين ، لا سيا وأنه نفسه يعترف بذلك فى صراحة تامة وأمانة علمية كاملة فيقول ما نصه : « ابتدأت بالتاريخ الكبير الذى صنفه الإمام أبو جعفر الطبرى ، إذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه والمرجوع عند الاختلاف إليه . . فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة فطالعتها ، وأضفت منها إلى ما نقلته من تاريخ الطبرى ما ليس فيه ، ووضعت كل شيء منها موضعه . . . » .

فابن الأثير إذن اعتمد فى الأجزاء السبعة الأولى من كتابه الكامل على تاريخ الطبرى وأضاف إلى ما نقله عن الطبرى معلومات أخرى أخذها عن ابن الكلبى والبلاذرى والمسعودى وغيرهم ، وهذا كله لا يقلل من قيمة عمل ابن الأثير ولا ينتقص من أمانته العلمية ما دام قد اعترف بما فعل من ناحية وما دام أنه لم ينقل نقلا حرفياً عن السابقين ، وإنما حرص دائماً — كما سبق أن أشرنا — على أن يقارن ويتمعن ويستخلص ويكمل الرواية التى ذكرها مرجع بأخرى وردت فى مرجع آخر ، وفى النهاية يقدم لنا فى كتابه الكامل زبدة أفكاره وقراءاته ودراساته الطويلة .

هذا عن الأجزاء السبعة الأولى من كتاب الكامل ، أما الأجزاء الأخيرة ، فان بعض الكتاب يأخذ على ابن الأثير اعتماده على عماد الدين الكاتب ، وخاصة فيما كتبه العماد فى كتابه « البرق الشامى » . ويستدل هذا الفريق من الكتاب على رأيهم بالتطابق الشديد بين ما كتبه ابن الأثير عن أخبار الحروب الصليبية وما كتبه العماد فى البرق الشامى . ولكن هذا التشابه بين ابن الأثير والعماد لا يحتم أن الأول أخذ عن الثانى ، لأن الملاحظ فى كتابة التاريخ فى العصور الوسطى أن القصة الواحدة كانت تنتقل أحياناً عن طريق واحد إلى عدد من الكتاب ، فتأتى صورتها واحدة فى عدة كتب . ويقول المستشرق جب إن ابن الأثير كان يكتب بأسلوبه الخاص فيقرأ ويسمع ، ثم يصيغ الأخبار التى جمعها بطريقته الخاصة وبناء على ذلك فاننا لا نستطيع أن نؤكد أنه نقل بعض أخباره نقلا حرفياً عن العماد أو غيره . وإذافرض أن ابن الأثير اعتمد على العماد فى نقل بعض أخباره ، فلا ضير فى ذلك لأن هذه كانت روح العصر ، والمؤرخ أبو شامه فى كتابه الروضتين أخذ كثيراً عن العماد ، ومع ذلك لا يستطيع أحد أن يقلل من قيمة كتاب الروضتين فى دراسة تاريخ الشرق الأدنى فى العصور الوسطى . وكان الكتاب والعلماء فى تلك العصور يعتبرون أنفسهم إخوة متحابين فى سبيل خدمة العلم والدين ، وما دام الأمر كذلك فان نقل أحدهم قصة عن الآخر لا يعدو فى نظرهم أن يكون نوعاً من التعاون المرغوب فيه .

ومهما يكن من أمر ، فاننا إذا حكمنا على ابن الأثير وكتابه الكامل ، وجب علينا أن نحكم عليه بروح العصر الذى عاش فيه ذلك المؤرخ لا العصر الذى نعيش فيه نحن . ومن الظلم أن نطلب من مؤرخ عاش فى العصور الوسطى أن يكون على نفس المستوى الفكرى والعلمى الذى تتطلبه العصور الحديثة فى القرن العشرين .

أما عن طريقة ابن الأثير فى معالجته للأحداث ، فالمعروف أن الطريقة الشائعة فى كتابة التاريخ فى العصور الوسطى هى الطريقة الحولية، بمعنى أن يعالج التاريخ على شكل سنوات فيتناول المؤرخ الأحداث التى حدثت فى عام واحد حتى إذا ما انتهى من سردها والتعليق عليها انتقل إلى السنة التالية . وقد يستغرق الحدث الواحد بضعة أعوام ، فعندئذ نراه موزعاً بين عدة سنوات فلا يذكر منه المؤرخ فى السنة الواحدة إلا ما حدث منه فى غضون تلك السنة ، وبعد ذلك ينتقل إلى حدث آخر وثالث من أحداث السنة ، حتى إذا ما انتهت السنة واستهل سنة جديدة عاد إلى تكملة الحدث

الأول بالقدر الذى تم منه فى السنة الجديدة . ومع أن ابن الأثير انتقد هذه الطريقة فى كتابة التاريخ لأنها تشتت الحدث الواحد بين عدة أجزاء لا تربطها رابطة من الكتاب ، إلا أنه لم يكن فى وسعه أن يتخلى عن طريقة السنوات أو الحوليات فى كتابة تاريخه الكامل . وقد نجح ابن الأثير فى علاج العيب الرئيسى الناجم عن كتابة التاريخ على شكل سنوات ، وذلك بأن حاول بقدر الإمكان أن يذكر الحدث الواحد فى مكان واحد حتى ولو كان حدوثه من الناحية الزمنية قد استغرق بضعة أعوام . وفى ذلك يقول ابن الأثير فى مقدمة كتابه الكامل ما نصه « ورأيتهم أيضاً يذكرون الحادثة الواحدة فى سنين ، ويذكرون منها فى كل شهر أشياء ، فتأتى الحادثة مقطعة لا يحصل منها على غرض ولا تفهم إلا بعد إمعان النظر ، فجمعت أنا الحادثة فى موضع واحد وذكرت كل شىء منها فى أى شهر أو سنة كانت ، فأتت متناسقة متتابعة ، وقد أخذ بعضها برقاب بعض . »

فاذا تكلم ابن الأثير عن ملك أو حاكم أو خليفة أو أمير فان أعماله تأتى موزعة حسب ترتيبها الزمنى بين سنوات الكتاب . أما إذا كانت الفترة التى حكمها ذلك الحاكم قصيرة « ولم تطل أيامه فانى أذكر جميع حاله من أوله إلى آخره عند ابتداء أمره ، لأنه إذا تفرق خبره لم يعرف للجهل به ! » .

وربما تخللت الأحداث الكبيرة أحداث أخرى صغيرة لا يريد المؤرخ ابن الأثير أن يهملها لبعض وجاهتها ولا يريد أن يحشرها وسط الأحداث الكبار فتفسد عرضها وتشوه تسلسلها، ولذلك اختار ابن الأثير أن يفرد لهذه الأحداث الصغيرة ركناً صغيراً فى نهاية كل سنة تحت عنوان « ذكر عدة حوادث » . أما الوفيات ، فقد حرص ابن الأثير على ذكرها فى ختام كل سنة ، فيترجم تراجم قصيرة لمن توفى فى السنة المؤرخ لها من « مشهورى العلماء والأعيان والفضلاء ؛ وضبطت الأسماء المشتبهة المؤتلفة فى الخط المختلفة فى اللفظ الواردة فيه بالحروف ضبطاً يزيل الاشكال ويغنى عن الأنقاط والأشكال » .

وهكذا بذل ابن الأثير جهداً كبيراً فى استكمال كتاب الكامل شكلا وموضوعاً . ويذكر فى مقدمته أنه بعد الجهد الكبير الذى نهض به فى جمع مادة الكتاب ، انصرف عنه مدة طويلة من الزمن « لحوادث تجددت وقواطع توالت وتعددت » . وكلما ألح عليه خلانه وجلساؤه فى سماع هذا الكتاب منه ليرووه عنه اعتذر بعدم الفراغ منه ؛ إلى أن آن الأوان ليراجع مسوداته وعندئذ « ألقيت عنى جلباب المهل وأبطلت رداء الكسل وأحضرت الدواه وأصلحت القلم وقلت هذا أوان الشد فاشتدى زيم ، وجعلت الفراغ أهم مطلب ؛ وإذا أراد الله أمراً هيأ له السبب ، وشرعت فى اتمامه مسابقاً . . . » :

على أن ابن الأثير لا يريد أن ينساق وراء الغرور ، فحاول ألا يبالغ فى قيمة عمله الضخم ، وقالها فى لهجة تواضع العلماء « على أنى مقر بالتقصير ، فلا أقول إن الغلط سهو جرى به القلم بل أعترف بأن ما أجهل أكثر مما أعلم » . وفيما يلى عرض سريع للمادة التى حواها كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير :

بدأ ابن الأثير الجزء الأول من كتابه الكامل بكلمة قصيرة عن نشأة التاريخ فى الإسلام ، ثم انتقل إلى خلق آدم وتتبع الأنبياء حتى وصل إلى إبراهيم فتكلم عن عمارة البيت الحرام بمكة ثم عن أولاد إبراهيم وأزواجه . وبعد أن تكلم ابن الأثير عن بعض الشعوب القديمة مثل الفرس وبنى إسرائيل والإسكندر ذى القرنين ، انتقل إلى ولادة المسيح ونبوته ومعجزاته وأخباره . وبعد ذلك انتقل ابن الأثير إلى ذكر أخبار الروم ، فأتى بأخبار دقيقة عن الإمبراطور قسطنطين الأول أو العظيم لا سيا الحروب بينه وبين غريمه مكسنتيوس الذى يسميه ابن الأثير مقسيانوس ، وعن

أسباب اعتناق قسطنطين المسيحية وتأسيس مدينة القسطنطينية . كذلك أشار ابن الأثير إلى أن الإمبراطور قسطنطين هو أول من دعا لعقد مجمع مسكونى فى المسيحية ، وهو مجمع نيقية الذى اسماه ابن الأثير « السنهودس الأول » ولفظ سنهودس مأخوذ بوضوح من لفظ Synod بمعنى مجمع دينى فى المسيحية .

وهكذا يستمر ابن الأثير فى رواية كثير من الأخبار الطريفة الواقعية عن الروم حتى يصل إلى هرقل ، وبه تبدأ الطبقة الثالثة من ملوك الروم بعد هجرة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام . وبعد أن يتناول ابن الأثير بعضاً من أخبار العرب فى الجاهلية ، وعلاقتهم بالفرس من ناحية وبالروم من ناحية أخرى وبالحبشة من ناحية ثالثة ، يختم الجزء الأول من كتابه الكامل بالكلام عن أيام العرب فى الجاهلية .

أما الجزء الثانى فيستهله ابن الأثير بنسب النبى محمد عليه الصلاة والسلام وذكر أخبار آبائه وأجداده ، ثم يتناول السيرة النبوية قبل الوحى وبعده . فاذا وصل ابن الأثير إلى ذكر هجرة الرسول ، بدأ لأول مرة يتبع نظام السنوات فى تأريخه للأحداث ، فيذكر ما كان من أخبار فى أول سنة من الهجرة ، ثم يذكر العبارة المألوفة « ثم دخلت السنة الثانية من الهجرة » . وهكذا ينتقل ابن الأثير بالتأريخ من سنة لأخرى فيذكر أخبار الغزوات والسرايا وفتح مكة وحجة الوداع . وبعد أن يتوقف قليلا ليذكر عدد غزوات الرسول وحجاته وصفاته الجسمانية والخلقية وأسماءه وأزواجه وسراريه وأولاده ومواليه . . . ينتقل إلى سنة إحدى عشرة للهجرة فيستهلها بمرض الرسول عليه الصلاة والسلام ووفاته ، وما أعقب ذلك من خلافة أبى بكر . ويتكلم ابن الأثير عن أهم الأحدث فى خلافة أبى بكر ، مثل حرب الردة وحركة الفتوح الإسلامية ضد الفرس والروم حتى وفاة أبى بكر سنة ثلاث عشرة للهجرة ، فينتقل ابن الأثير إلى خلافة عمر ، ويختم الجزء الثانى من كتابه بأخبار فتح مصر على يد عمرو بن العاص سنة عشرين للهجرة :

ويستأنف ابن الأثير فى الجزء الثالث من كتابه الكلام عن عهد الخليفة عمر حتى وفاته سنة ثلاث وعشرين للهجرة ، وعندئذ ينتقل إلى عهد الخليفة عثمان بن عفان . وتستمر حركة الفتوح الإسلامية ، فى عهد عثمان بن عفان ، فيتتبع ابن الأثير سير الفتوح فى خراسان وكرمان وسجستان من ناحية وفى إفريقية والأندلس من ناحية أخرى ؛ فضلا عن الغزوات البحرية مثل فتح جزيرة قبرس سنة ثمان وعشرين وموقعة الصوارى البحرية سنة إحدى وثلاثين للهجرة . وفى الوقت نفسه لم يغفل ابن الأثير التيارات الداخلية ، وأهمها سياسة الخليفة عثمان فى عزل الولاه وتعيين غيرهم من ذوى قرباه ، وهى السياسة التى انتهت باثارة الفتنة الكبرى فى جوف الدول الإسلامية ، وهى الفتنة التى بدأت بمقتل عثمان وقيام على بن طالب فى الخلافة ، فانتهت بمقتل على بن أبى طالب وقيام الدولة الأموية ويختم ابن الأثير الجزء الثالث من كتابه الكامل بأخبار خلافة معاوية بن أبى سفيان .

ثم يبدأ ابن الأثير الجزء الرابع بسنة ستين للهجرة وأول ما فيها وفاة معاوية بن أبى سفيان . وبعد ذلك يتكلم عن الخلفاء الأمويين واحداً بعد آخر ، ويشير إلى أحوال الدولة الإسلامية فى المشرق والمغرب ، وما كان من أمر مقتل الحسين رضى الله عنه واشتداد ثورات الخوارج فى المشرق ، هذا كله مع عدم إغفال أخبار الغزوات الإسلامية وخاصة فى أرض الروم وجزر البحر المتوسط ، فضلا عن فتح الأندلس سنة اثنتين وتسعين للهجرة على عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك . وأخيراً يختم ابن الأثير الجزء الرابع من كتاب الكامل بذكر حوادث سنة خمس وتسعين للهجرة وما كان فيها من وفاة الحجاج بن يوسف .

أما الجزء الخامس فيبدأه ابن الأثير بحوادث سنة ست وتسعين للهجرة ، وفيها مات الخليفة الوليد بن عبد الملك وتولى الخلافة سليمان . ومع استمرار حركة الفتوح الإسلامية فى ذلك الدور ، إلا أن الأحداث التى يذكرها ابن الأثير فى عهد الخليفة سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ، وحركات الخوارج والعلويين وغيرهم ، تعطينا فكرة واضحة عن سوء أوضاع الدولة الأموية . وقد ذكر ابن الأثير هذه الأحداث حتى كانت سنة مائة للهجرة ، فأشار إلى ابتداء الدعوة العباسية . وإذا كان ابن الأثير قد استمر بعد ذلك فى تتبع أخبار الدولة الأموية فى أواخر أيامها ، فإنه بين ثنايا هذه الأخبار لم يغفل الإشارة إلى العباسيين وازدياد دعوتهم ، حتى ذكر فى سنة أربع وعشرين ومائة عنواناً عن ابتداء أمر أبى مسلم الخراسانى ، ثم انتهى الأمر فى سنة اثنتين وثلاثين ومائة بذكر ابتداء الدولة العباسية . وهكذا يستأنف ابن الأثير الكلام فى أناة عن الخلفاء العباسيين وأعمالهم الداخلية والخارجية ، مع عدم اغفال بقية التيارات فى العالم الإسلامى مثل أحوال الأندلس ودخول عبد الرحمن بن معاوية إليه وغزو المسلمين جزيرة صقلية . . حتى يختم الجزء الخامس بسنة أربع وخمسين ومائة .

ثم يأتى الجزء السادس من كتاب الكامل ، وهو يبدأ بسنة خمس وخمسين ومائة وينتهى بحوادث سنة سبع وعشرين ومائتين . ومعنى ذلك أنه يعالج العصر الذهبى للدولة العباسية ، ففيه تكملة لعهد الخليفة المنصور ، ثم ذكر لعهود المهدى والهادى والرشيد والأمين والمأمون والمعتصم والواثق .

ولا يستطيع ابن الأثير أن ينتهى من عهد الواثق فى الجزء السادس فيكمل كلامه عن ذلك العهد فى الجزء السابع الذى يستهله بسنة ثمان وعشرين ومائتين . وبعد الواثق يعالج ابن الأثير أوضاع العالم الإسلامى فى عهود المتوكل والمنتصر والمستعين والمعتز والمهتدى والمعتمد والمعتضد والمكتفى من الخلفاء العباسيين . وفى تلك الفترة تشهد الأخبار التى أوردها ابن الأثير على مدى اضمحلال الدولة العباسية واختلال أوضاعها ، فكثرت الحركات الانفصالية ، والثورات فى أرجاء الدولة ، واستأنف الروم اغاراتهم على شواطئ مصر ، واشتدت أخطار الزنج والقرامطة . . . إلى غير ذلك من الأحداث التى فصلها ابن الأثير فى الجزء السابع .

أما الجزء الثامن من كتاب الكامل فيبدأه ابن الأثير بسنة خمس وتسعين ومائتين للهجرة ويختتمه بسنة تسع وستين وثلثمائة للهجرة ؛ وتشمل هذه الفترة عهود الخلفاء العباسيين المقتدر والقاهر والراضى والمتقى والمستكفى والمطيع والطائع . واستمرت الخلافة العباسية فى ذلك الدور فى تدهور مستمر نتيجة لضعف الخلفاء من ناحية واشتداد الانقسامات والخلافات الداخلية فى أجزاء الدولة من ناحية ثانية . وكانت النتيجة أن تحول الروم من الدفاع إلى الهجوم ، فيروى ابن الأثير كيف اندفعت جيوش الروم شرقاً حيناً تهدد أرض الجزيرة وأحياناً تهدد أرض الشام ، حتى استولى الروم على أنطاكية سنة تسع وخمسين وثلثمائة ثم أحرقوا حماة وحمص ؛ وبذلك عظمت شوكة الروم « وخافهم المسلمون فى أقطار البلاد » على قول ابن الأثير فى حوادث سنة تسع وخمسين وثلثمائة . وزاد من خطورة الموقف داخل العالم الإسلامى فى المشرق ما يرويه ابن الأثير من نجاح الفاطميين فى تأسيس دولة لهم امتدت من شمال إفريقية إلى مصر وبذلك قامت خلافة علوية قوية فى القاهرة تنافس الخلافة العباسية السنية فى بغداد . بل إن الانقسام المذهبى بين صفوف المسلمين ظهر على أشده فى بغداد ذاتها ، فيروى ابن الأثير فى حوادث سنة اثنتين وستين وثلثمائة كيف أن بعض أهل السنة فى بغداد تسببوا فى إحداث حريق ضخم فى الكرخ — مركز الشيعة — « فاحترق فيه سبعة عشر ألف إنسان وثلثمائة

دكان وكثير من الدور وثلاثة وثلاثون مسجداً ومن الأموال ما لا يحصى ! ! » .

ويستمر ابن الأثير فى الجزء التاسع من كتابه الكامل فى سرد أخبار انحلال الخلافة العباسية ، مع عدم اغفال بقية التطورات الرئيسية فى مختلف أنحاء العالم الإسلامى مشرقه ومغربه . وأهم ما يصوره ابن الأثير فى الجزء التاسع الذى يبدأ بسنة سبعين وثلثمائة وينتهى بسنة خمسين وأربعمائة للهجرة هو ازدياد سيطرة سلاطين بنى بويه على الخلافة العباسية ، وتعصب بنى بويه للمذهب الشيعى مما ترتب عليه ازدياد الفتنة التى عبرت عن نفسها بثورة البساسيرى. ولم يسع الخليفة القائم العباسى سوى أن يستنجد بالسلاجقة السنيين لانقاذ نفسه وخلافته ، مما ترتب عليه إحلال السلاجقة محل البويهيين فى السيطرة على الخلافة العباسية .

وبالجزء العاشر من كتاب الكامل لابن الأثير يبدأ هذا الكتاب يكتسب أهمية خاصة ؛ لأنه إذا كان ابن الأثير قد اعتمد فيما كتبه فى الأجزاء التسعة الأولى على ما استمده من الطبرى وغير الطبرى من المؤرخين السابقين؛ فان ابن الأثير يؤرخ فى الثلاثة الأجزاء الأخيرة من كتابه الكامل لأحداث قريبة سمع بعضها عن قرب ولمس بعضها عن قرب ، بل وشارك فى بعضها عن قرب أيضاً . وثمة أهمية أخرى للأجزاء الثلاثة الأخيرة من كتاب الكامل ، هى أن ابن الأثير عالج فيها عصراً من أخطر عصور التاريخ الإسلامى بوجه عام والشرق الأدنى بوجه خاص ؛ وأعنى به عصر الحركة الصليبية ، أو على وجه التحديد المرحلة الحاسمة النشيطة فى تلك الحركة .

وأهم ما يسترعى نظرنا فى الجزء العاشر الذى يبدأ بسنة إحدى وخمسين وأربعمائة وينتهى بسنة سبع وعشرين وخمسمائة ، هو ازدياد قوة السلاجقة الذين أمدوا المسلمين فى المشرق بروح جديدة ودماء جديدة ، جعلت الروم مرة أخرى يتحولون من الهجوم إلى الدفاع . وقد أمدنا ابن الأثير فى الجزء العاشر من كتابه الكامل بمعلومات طيبة عن أحوال بلاد الشام — المسرح الرئيسى للحروب الصليبية — قبيل مجئ الحملة الصليبية الأولى إلى الشرق . وفى الوقت نفسه لم يغفل ابن الأثير أخبار المسلمين فى المغرب والأندلس وصقلية فنراه فى حوادث سنة ثمان وسبعين وأربعمائة يعيب على المسلمين فى الأندلس تفرقهم وعدم وحدتهم حتى « صاروا مثل ملوك الطوائف ، فحينئذ طمع الفرنج فيهم وأخذوا كثيراً من ثغورهم » . ويظهر ابن الأثير أسفه لاستيلاء الفرنج فى تلك السنة على طليطلة من المسلمين ، وهى المدينة التى وصفها بأنها « من أكبر البلاد وأحصنها ! » كذلك وصف ابن الأثير جهود ملك المرابطين يوسف بن تاشفين فى إنقاذ المسلمين فى الأندلس من ضغط الفرنج ، وتكلم عن موقعة الزلاقة سنة تسع وسبعين وأربعمائة . وفى حوادث سنة أربع وثمانين وأربعمائة يذكر ابن الأثير بالتفصيل كيف انتزع الفرنج جزيرة صقلية من المسلمين . ولم يفت ابن الأثير أن يشير إلى سياسة ملوك النورمان تجاه المسلمين والحضارة الإسلامية فى صقلية ، فيحكى عن روجر ملك النورمان أنه حاكى المسلمين فى نظمهم « وسلك طريق المسلمين من الجنائب والحجاب والسلاحية والجاندارية وغير ذلك ، وخالف عادة الفرنج فانهم لا يعرفون شيئاً منه ، وجعل له ديوان المظالم ترفع إليه شكوى المظلومين فينصفهم ولو من ولده ، وأكرم المسلمين وقربهم ومنع عنهم الفرنج فأحبوه . . » .

ويفصل لنا ابن الأثير أوضاع المسلمين فى المشرق عند وصول الحملة الصليبية الأولى حتى يصل إلى سنة إحدى وتسعين وأربعمائة ، وعندئذ يستهل أخبار تلك السنة بذكر ملك الفرنج أنطاكية . ومع بداية أخبار الحروب الصليبية لا يسعنا سوى أن نتوقف قليلا أمام حقيقة كبرى هى أن مؤرخنا ابن الأثير يعتبر قطباً من أعظم أقطاب مؤرخى الحروب الصليبية ؛ ليس

فقط لأنه شاهد وعاصر حلقة من أهم حلقات تلك الحروب ، بل لأنه شارك فعلا فى تلك الحروب ، فكان ضمن عساكر الموصل الذين عملوا تحت راية صلاح الدين سنة ٥٧٤ هـ . ثم إن أهمية ابن الأثير بين مؤرخى الحروب الصليبية لا ترجع فقط إلى دقته فيما سرده وأمانته فيما سطره ، بل أيضاً لأنه فيما ذكره من أحداث لم يكن مجرد سارد ، بل كان فى كثير من الحالات شارحاً للأحداث ناقداً لما لم يعجبه منها ، حريصاً على أن يثبت رأيه الخاص فى كثير من المواضع .

وتتضح سعة أفق ابن الأثير وبعد نظره وحصافة رأيه فى أنه لم ينظر إلى الحروب الصليبية — مثل غيره من المؤرخين — نظرة ضيقة ، ويعتبرها مجرد هجمات قام بها الفرنج على بلاد المسلمين فى الشرق الأدنى ؛ وإنما اعتبرها حركة شاملة أراد بها الأوربيون المسيحيون تطويق العالم الأسلامى مغربه ومشرقه . وبعبارة أخرى فان ابن الأثير لم يفصل بين هجمات الفرنج على الشام فى أواخر القرن الخامس للهجرة وبداية هجومهم قبل ذلك بسنوات قليلة على المسلمين فى صقلية والأندلس وإنما رأى أن جميع تلك الهجمات التى تعرض لها المسلمون فى المغرب والمشرق إنما هى أطراف لحركة واحدة ضخمة شاملة .

انظر إلى ابن الأثير وهو يستهل كلامه عن الحملة الصليبية الأولى ، واستيلاء الصليبيين على أنطاكية ، سنة إحدى وتسعين وأربعمائة بالعبارة الآتية : « كان ابتداء ظهور دولة الفرنج واشتداد أمرهم وخروجهم إلى بلاد الإسلام واستيلائهم على بعضها سنة ثمان وسبعين وأربعمائة ؛ فملكوا مدينة طليطلة وغيرها من بلاد الأندلس وقد تقدم ذكر ذلك . ثم قصدوا سنة أربع وثمانين وأربعمائة جزيرة صقلية وملكوها — وقد ذكرته أيضاً — وتطرقوا إلى أطراف إفريقية فلكوا منها شيئاً وأخذ منهم ، ثم ملكوا غيره على ما تراه ، فلما كانت سنة تسعين وأربعمائة خرجوا إلى بلاد الشام . »

وهذا الحبك المحكم بين أطراف الحركة الصليبية فى المغرب والمشرق ، لم يتوصل إليه أحد من المؤرخين المعاصرين غير ابن الأثير ، وهو يدلنا على سعة أفق هذا المؤرخ وعلى أنه كان محللا للأحداث قبل أن يكون سارداً لها .

وبمثل هذه الروح وسعة الأفق يستمر ابن الأثير فى سرد أخبار الحملة الصليبية الأولى فى القرن العاشر ، وما أصاب تلك الحملة فى أراضى الدولة البيزنطية من عقبات ، ثم استيلاء الصليبيين على بعض مدن الشام والجزيرة حتى استولوا على بيت المقدس وقتلوا فى المسجد الأقصى « ما يزيد على سبعين ألفاً منهم جماعة كثيرة من أئمة المسلمين وعلمائهم وعبادهم وزهادهم ، ممن فارق الأوطان وجاور بذلك الموضع الشريف » .

أما الجزء الحادى عشر من كتاب الكامل فيستهله ابن الأثير بتتمة سنة سبع وعشرين وخمسمائة ثم يستأنف سير الأحداث حتى يختم ذلك الجزء بذكر حوادث سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة . وأهم أحداث تلك الفترة هى ازدياد نفوذ البيت الزنكى ، ونجاح نور الدين محمود فى اتمام الجبهة الإسلامية المتحدة الممتدة من الفرات إلى النيل ، ثم نجاح صلاح الدين فى أن يرث سيده نور الدين فى دولته الواسعة ويحافظ على وحدة تلك الجبهة ليبدأ حركة الجهاد ضد الصليبيين على نطاق واسع . وجميع تلك الأحداث يتتبعها ابن الأثير فى الجزء الحادى عشر من كتابه الكامل فى دقة بالغة ، مع حرص على التعليق عليها تعليقاً قوياً مناسباً يدل على يقظته وانفعاله بالأحداث التى يؤرخ لها . ولم يقلل من دقة ابن الأثير وأمانته العلمية فى هذا الجزء إلا مايلاحظه الباحث المدقق من تحامل على صلاح الدين ، كما سبق أن أشرنا . فابن الأثير عندمايتكلم عن قيام صلاح الدين فى ملك مصر فى حوادث سنة أربع وستين وخمسمائة ، يقول إن صلاح الدين أنشأ هذه الدولة وعظمها « وصار كأنه أول لها » وفى عبارة « كأنه » هذه نوع من الغمز

لا يخفى على الباحث المدقق . وبعد ذلك يتعجب ابن الأثير ويقول إن الملك بعد وفاة صلاح الدين لم يبق فى أعقابه وإنما انتقل إلى أعقاب أخيه العادل . ولا يتحرج ابن الأثير من أن يعلق على هذه الظاهرة بأنها عقوبة الله لأن الحاكم الذى « يكثر ويأخذ الملك وقلوب من كان فيه متعلقة به فلهذا يحرمه الله أعقابه ومن يفعل ذلك من أجلهم عقوبة له ! » . وهكذا أظهر ابن الأثير صلاح الدين فى صورة الرجل الآثم المغتصب الذى يستحق عقوبة الله ! بل إن ابن الأثير لا يبالى باتهام صلاح الدين بالتآمر على قتل ابن عمه ناصر الدين محمد بن شيركوه ، وذلك فى حوادث سنة إحدى وثمانين وخمسمائة . وبدلا من أن يثنى ابن الأثير على جهود صلاح الدين فى حركة الجهاد ، نراه يتصيد الفرص لنقده ، فيتهمه بعدم الحزم والتفريط والتساهل ويقول إنه المسئول عن عدم استطاعة المسلمين الاستيلاء على مدينة صور لأنه ترك البقايا الصليبية بعد حطين تخرج آمنة إلى صور ؛ ثم يعقب على ذلك كله فى حوادث سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة بعبارة « إن الملك لا ينبغى أن يترك الحزم وإن ساعدته الأقدار ، فلئن يعجز حازماً خير له من أن يظفر مفرطاً مضيعاً للحزم » .

وعلى هذا النحو يمضى ابن الأثير حتى نهاية الجزء الحادى عشر من كتابه يسرد أخبار صلاح الدين والجهاد ، وهو فى الوقت نفسه يتابع كل حدث هام يتصل بالخلافة العباسية أو بالسلاجقة أو بالمسلمين فى المغرب والأندلس والهند، أو بالروم وعلاقتهم بالمسلمين من ناحية وبالصليبيين من ناحية أخرى .

أما الجزء الثانى عشر والأخير من كتاب الكامل ، فيبدأه ابن الأثير بسنة أربع وثمانين وخمسمائة ويختتمه بسنة ثمان وعشرين وستمائة . وهو يتتبع فى هذا الجزء أخبار صلاح الدين وانتصاراته على الصليبيين لا سيما فيما يتعلق بالحملة الصليبية الثالثة، وما كان بين صلاح الدين وريتشارد من مصادمات وعلاقات . ولم يكف ابن الأثير فى هذا الجزء أيضاً عن محاولة اتهام صلاح الدين ، فاتهمه فى حوادث سنة ثمان وثمانين وخمسمائة هجرية بأنه هو الذى دبر مقتل كونراد دى مونتفرات الذى رشحه أمراء الصليبيين ملكاً على مملكة بيت المقدس الصليبية . والغريب أن ابن الأثير هو المؤرخ الوحيد الذى وجه هذه التهمة إلى صلاح الدين ، بل لقد اتهمه أيضاً بتدبير مؤامرة لقتل الملك ريتشارد نفسه ، فى الوقت الذى تجمع المراجع على أن صلاح الدين أرسل إلى خصمه ريتشارد أثناء مرضه الأطباء والفاكهة والماء المثلج ! !

على أنه إذا كان ابن الأثير قد تحامل على صلاح الدين فى حياته فإنه لم يملك سوى أن يترحم عليه بعد وفاته بكلمة طيبة ذكرها فى حوادث سنة تسع وثمانين وخمسمائة فقال « وكان رحمه الله كريماً حليماً حسن الأخلاق متواضعاً صبوراً على ما يكره ، كثير التغافل عن ذنوب أصحابه ، يسمع من أحدهم ما يكره ولا يعلمه بذلك ولا يتغير عليه » .

ويتابع ابن الأثير أخبار المسلمين فى المشرق والمغرب بعد صلاح الدين ، وما آل إليه أمرهم من تفكك فى الوقت الذى تعرضوا لهجمات الصليبيين من الغرب وهجمات التتر من الشرق الأمر الذى جعل المؤرخ ابن الأثير يرسل زفرة عميقة عبر عنها قلمه فى حوادث سنة سبع عشرة وستمائة فيقول « لم ينل المسلمين أذى وشدة مذ جاء النبى صلى الله عليه وسلم إلى هذا الوقت مثل ما دفعوا إليه الآن . هذا العدو الكافر التتر قد وطئوا بلاد ما وراء النهر وملكوها وخربوها . والعدو الآخر الفرنج قد ظهر من بلادهم فى أقصى بلاد الروم بين الغرب والشمال ووصلوا إلى مصر فلكوا مثل دمياط وأقاموا فيها . ولم يقدر المسلمون على ازعاجهم

عنها ولا اخراجهم منها ؛ وباقى ديار مصر فى خطر . فانا لله وإنا إليه راجعون ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم .... »

* * *

وبعد ، فهذا عرض موجز لكتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير ، ومنه يتضح أن ابن الأثير يحتل مكانة خاصة بارزة بين فطاحل المؤرخين المسلمين ، وأن كتابه الكامل يعتبر دائرة معارف ضخمة فى التاريخ الإسلامى حتى سنة ٦٢٨ ﻫ ، فضلا عن أنه يعتبر مرجعاً أصيلا من مراجع الحروب الصليبية .

فلا عجب إذا فطن المستشرقون منذ وقت مبكر إلى خطورة كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير فنشره تورنبرج وطبعه فى ليدن فى ١٢ مجلداً وفرغ من طبعه بأكمله سنة ١٨٧٦ . كذلك اقتبس منه المستشرق دى سلين كل ما جاء فيه من أخبار عن الحروب الصليبية ونشرها فى مجموعة مؤرخى الحروب الصليبية مع ترجمة فرنسية للمتن العربى وطبع فى باريس سنة ١٨٨٧ . أما فى مصر فقد طبع كتاب الكامل عدة طبعات ، أشهرها طبعة بولاق سنة ١٢٩٠ﻫ (١٨٧٣م) وهى الطبعة التى اعتمدنا عليها فى كتابة هذا البحث .

شواهد ومقتطفات من
كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير

يقول ابن الأثير فى مقدمة كتابه عن التاريخ وأهميته : « ولقد رأيت جماعة ممن يدعى المعرفة والدراية يظن بنفسه التبحر فى العلم والرواية يحتقر التواريخ ويزدريها ويعرض عنها ويلغيها ، ظناً منه أن غاية فائدتها إنما هو القصص والأخبار ونهاية معرفتها الأحاديث والأسماء . وهذه حال من اقتصر على القشر دون اللب نظره ... ومن رزقه الله طبعاً سليما وهداه صراطاً مستقيما علم أن فوائدها كثيرة ومنافعها الدنيوية والأخروية جمة غزيرة ، وها نحن نذكر شيئاً مما ظهر لنا فيها ...

فأما فوائدها الدنيوية ، فمنها أن الإنسان لا يخفى أنه يحب البقاء ويؤثر أنه يكون فى زمرة الأحياء ، فيا ليت شعرى أى فرق بين ما رآه أمس أو سمعه وبين ما قرأه فى الكتب المتضمنة أخبار الماضين وحوادث المتقدمين ؛ فاذا طالعها فكأنه عاصرهم ، وإذا علمها فكأنه حاضرهم . ومنها أن الملوك ومن إليهم الأمر والنهى إذا وقفوا على ما فيها من سيرة أهل الجور والعدوان ورأوها مدونة فى الكتب يتناقلها الناس فيروبها خلف عن سالف ، ونظروا إلى ما أعقبت من سوء الذكر وقبيح الأحدوثة وخراب البلاد وهلاك العباد وذهاب الأموال وفساد الأحوال ، استقبحوها وأعرضوا عنها واطرحوها ؛ وإذا رأوا سيرة الولاة العادلين وحسنها وما يتبعهم من الذكر الجميل بعد ذهابهم وأن بلادهم وممالكهم عمرت وأموالها درت ، استحسنوا ذلك ورغبوا فيه وثابروا عليه ... ومنها ما يحصل للإنسان من التجارب والمعرفة بالحوادث وما تصير إليه عواقبها ، فانه لا يحدث أمراً إلا قد تقدم هو أو نظيره ، فيزداد بذلك عقلا ، ويصبح لأن يقتدى به أهلا . ولقد أحسن القائل حين يقول :

رأيت العقل عقلين ... فمطبوع ومسموع
فلا ينفع مسموع ... إذا لم يكن مطبوع
كما لا تنفع الشمس ... وضوء الشمس ممنوع

ومنها ما يتجمل به الإنسان فى المجالس والمحافل من ذكر شيء من معارفها ، ونقل طريفة من طرائفها ، فترى الأسماع مصغية إليه والوجوه مقبلة عليه والقلوب متأملة ما يورده .

وأما الفوائد الأخروية ، فمنها أن العاقل اللبيب إذا تفكر فيها ورأى تقلب الدنيا بأهلها وتتابع نكباتها إلى أعيان قاطنيها ، وأنها سلبت نفوسهم وذخائرهم ، وأعدمت أصاغرهم وأكابرهم ؛ فلم تبق على جليل ولا حقير ، ولم يسلم من نكدها غنى ولا فقير ، زهد فيها وأعرض عنها وأقبل على التزود للآخرة منها . . »

• • •

ويقول ابن الأثير فى الجزء الرابع :

ثم دخلت سنة ست وسبعين

ذكر ضرب الدراهم والدنانير الإسلامية .

وفى هذه السنة ضرب عبد الملك بن مروان الدنانير والدراهم ، وهو أول من أحدث ضربها فى الإسلام فانتفع الناس بذلك . وكان سبب ضربها أنه كتب فى صدور الكتب إلى الروم قل هو الله أحد ، وذكر النبى صلى الله عليه وسلم مع التاريخ . فكتب إليه ملك الروم : إنكم قد أحدثتم كذا وكذا ، فاتركوه وإلا أتاكم فى دنانيرنا من ذكر نبيكم ما تكرهون . فعظم ذلك عليه ، فأحضر خالد بن يزيد بن معاوية ، فاستشاره فيه ؛ فقال : حرم دنانيرهم واضرب للناس سكة فيها ذكر الله تعالى ، فضرب الدنانير والدراهم . . .

• • •

ويقول ابن الأثير فى الجزء السادس عن بناء مدينة سامرا :

ثم دخلت سنة عشرين ومائتين

ذكر بناء سامرا

وفى هذه السنة خرج المعتصم إلى سامرا لبنائها ، وكان سبب ذلك أنه قال إنى متخوف هؤلاء الحربية أن يصيحوا صيحة فيقتلون غلمانى ، فأريد أن أكون فوقهم فان رابنى منهم شيء أتيتهم فى البر والماء حتى آتى عليهم ، فخرج إليها فأعجبه مكانها . وقيل كان سبب ذلك أن المعتصم كان قد أكثر من الغلمان الأتراك فكانوا لا يزالون الواحد بعد الواحد قتيلا . وذلك أنهم كانوا جفاة يركبون الدواب فيركضونها إلى الشوارع فيصدمون الرجل والمرأة والصبى ، فيأخذهم الأبناء عن دوابهم ويضربونهم ، وربما هلك بعضهم ، فتأذى بهم الناس . ثم إن المعتصم ركب يوم عيد ، فقام إليه شيخ فقال : يا أبا اسحق ، فأراد الجند ضربه فمنعهم . فقال يا شيخ مالك ؟ قال : لا جزاك الله عن الجوار خيراً ، جاورتنا وجئت بهؤلاء العلوج من غلمانك الأتراك فأسكنتهم بيننا ، فأيتمت صبياننا وأرملت بهم نسواننا وقتلت رجالنا . والمعتصم يسمع ذلك . فدخل منزله ولم ير راكباً إلى مثل ذلك اليوم ، فخرج فصلى بالناس العيد ولم يدخل بغداد ، بل سار إلى ناحية القاطول ولم يرجع إلى بغداد . قال مسرور الكبير سألنى المعتصم : أين كان الرشيد يتنزه إذا ضجر ببغداد ؟ قلت بالقاطول ، وقد بنى هناك مدينة آثارها وسورها قائم . وكان قد خاف من الجند ما خاف المعتصم ؛ فلما وثب أهل الشام بالشام وعصوا ، خرج إلى الرقة فأقام بها وبقيت مدينة القاطول لم تستتم . ولما خرج المعتصم إلى القاطول استخلف ببغداد ابنه الواثق . . . وكان ابتداء العمارة بسامرا سنة إحدى وعشرين ومائتين .

• • •

وقد ذكرنا أن ابن الأثير يجمع الحوادث الصغيرة التى لا يستحق كل منها عنواناً منفرداً ويجملها فى ختام كل سنة ومن ذلك ما جاء فى سنة اثنتين وثلاثين ومائتين :

ذكر عدة حوادث

فى هذه السنة أصاب الحجاج فى العود عطش عظيم فبلغت الشربة عدة دنانير ومات منهم خلق كثير . وفيها غدر موسى بالأندلس وخالف على عبد الرحمن بن الحكم أمير الأندلس بعد أن كان قد أوفقه وأطاعه ، وسير إليه عبد الرحمن جيشا مع ابنه محمد . وفيها كان بالأندلس مجاعة شديدة وقحط عظيم ؛ وكان ابتداؤه سنة اثنتين وثلاثين ، فهلك فيه خلق كثير من الآدميين والدواب ويبست الأشجار ، ولم يزرع الناس شيئاً ، فخرج الناس فى هذه السنة يستسقون ، فسقوا وزرعوا وزال عن الناس القحط . وفيها ولى إبراهيم بن محمد بن مصعب بلاد فارس . وفيها غرق كثير من الموصل وهلك فيه خلق قيل كانوا نحو مائة ألف إنسان ؛ وكان سبب ذلك أن المطر جاء بها عظيما لم يسمع بمثله ، بحيث أن بعض أهلها جعل سطلا عمقه ذراع فى سعة ذراع فامتلأ ثلاث دفعات فى نحو ساعة ، وزادت دجلة زيادة عظيمة فركب الماء الربض الأسفل وشاطئ نهر سوق الأربعاء ، فدخل كثيراً من الأسواق ؛ فقيل إن أمير الموصل وهو غانم بن حميد الطوسى كفن ثلاثين ألفاً وبقى تحت الهدم خلق كثير لم يحملوا ، سوى من حمله الماء . وفيها أمر الواثق بترك أعشار سفن البحر . وفيها توفى الحكم بن موسى ومحمد بن عامر القرشى مصنف الصوائف وغيرها ، ويحيى بن يحيى الغسانى الدمشقى وقيل سنة ثلاث وثلاثين وقيل غير ذلك ، وأبو الحسن على بن المغـــيرة الأثرم النحوى اللغوى أخذ العلم عن أبى عبيدة والأصمعى ، وفيها توفى عمرو الناقد .

° ° °

ويقول ابن الأثير فى الجزء العاشر من كتاب الكامل :

ثم دخلت سنة تسع وسبعين وأربعمائة .

ذكر وقعة الزلاقة بالأندلس وهزيمة الفرنج

وقد تقدم ذكر ملك الفرنج طليطلة وما فعله المعتمد بن عباد برسول الأذفونش (ألفونس) ملك الفرنج وعود المعتمد إلى أشبيلية . فلما عاد إليها وسمع مشايخ قرطبة بما جرى ورأوا قوة الفرنج وضعف المسلمين واستعانة بعض ملوكهم بالفرنج على بعض ، اجتمعوا وقالوا : هذه بلاد الأندلس قد غلب عليها الفرنج ، ولم يبق منها إلا القليل ، وان استمرت الأحوال على ما نرى عادت نصرانية كما كانت . وساروا إلى القاضى عبدالله بن محمد بن أدهم فقالوا له : ألا تنظر إلى ما فيه المسلمون من الصغار والذلة واعطائهم الجزية بعد أن كانوا يأخذونها . وقد رأينا رأياً نعرضه عليك . قال : ما هو ؟ قالوا: نكتب إلى عرب إفريقية ونبذل لهم إذا وصلوا إلينا قاسمناهم أموالنا وخرجنا معهم مجاهدين فى سبيل الله . قال نخاف إذا وصلوا إلينا يخربون بلادنا كما فعلوا بإفريقية ويتركون الفرنج ويبدءون بكم ، والمرابطون أصلح منهم وأقرب إلينا . قالوا له : فكاتب أمير المسلمين وأرغب إليه ليعبر إلينا ويرسل بعض قواده ، وقدم عليهم المعتمد بن عباد وهم فى ذلك ، فعرض عليه القاضى ابن أدهم ما كانوا فيه ، فقال له ابن عباد : أنت رسولى إليه فى ذلك . . فسار إلى أمير المسلمين يوسف بن تاشفين فأبلغه الرسالة ، وأعلمه ما فيه المسلمون من الخوف من الأذفونش . وكان أمير المسلمين بمدينة سبته ، ففى الحال أمر بعبور العساكر إلى الأندلس ، وأرسل إلى مراكش فى طلب من بقى من عساكره ، فأقبلت إليه تتلو بعضها بعضاً . فلما تكاملت عنده عبر البحر وسار ، فاجتمع بالمعتمد بن عباد باشبيلية ، وكان قد جمع عساكره أيضاً وخرج من أهل قرطبة عسكر كثير ، وقصده المطوعة من سائر بلاد الأندلس . ووصلت الأخبار إلى الأذفونش ، فجمع فرسانه وسار من

طليطلة . . . وكان الفرنج فى خمسين ألفاً فتيقنوا الغلب وأرسل الأذفونش إلى المعتمد فى ميقات القتال ، وقصده الملك فقال : غدا السبت وبعده الأحد فيكون اللقاء يوم الاثنين . . . فوقع القتال بينهم فصبر المسلمون فأشرفوا على الهزيمة ؛ وكان المعتمد قد أرسل إلى أمير المسلمين يعلمه بمجيء الفرنج للحرب ، فقال احملونى إلى خيام الفرنج . فسار إليها فبينما هم فى القتال وصل أمير المسلمين إلى خيام الفرنج فنهبها ، وقتل من فيها . فلما رأى الفرنج ذلك لم يتمالكوا أن انهزموا وأخذهم السيف وتبعهم المعتمد من خلفهم ولقيهم أمير المسلمين من بين يديهم ووضع فيهم السيف ، فلم يفلت منهم أحد ، ونجا الأذفونش فى نفر يسير . . .

* * *

ويقول ابن الأثير فى الجزء الحادى عشر :

ثم دخلت سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة .

ذكر انهزام الفرنج بحطين

أصبح صلاح الدين والمسلمون يوم السبت لخمس بقين من ربيع الآخر فركبوا وتقدموا إلى الفرنج ، فركب الفرنج ودنا بعضهم من بعض ، إلا أن الفرنج قد اشتد بهم العطش وانخذلوا . . . وهم يقاتلون سائرين نحو طبرية لعلهم يردون الماء ، فلما علم صلاح الدين مقصدهم صدهم عن مرادهم ووقف بالعسكر فى وجوههم وطاف بنفسه على المسلمين يحرضهم ويأمرهم بما يصلحهم وينهاهم عما يضرهم ، والناس يأتمرون لقوله ويقفون عند نهيه . . . وكان بعض المتطوعة قد ألقى فى تلك الأرض ناراً وكان الحشيش كثيراً فاحترق ، وكانت الريح فحملت حر النار والدخان إليهم فاجتمع عليهم العطش وحر الزمان وحر النار والدخان وحر القتال . . فوهنوا لذلك وهناً عظيما ، فأحاط بهم المسلمون إحاطة الدائرة بقطرها ، فارتفع من بقى من الفرنج إلى تل بناحية حطين ، وأرادوا أن ينصبوا خيامهم ويحموا نفوسهم به ، فاشتد القتال عليهم من سائر الجهات ومنعوهم عما أرادوا . . . هذا والقتل والأسر يعملان فى فرسانهم ورجالتهم ، فبقى الملك على التل فى مقدار مائة وخمسين فارساً من الفرسان المشهورين والشجعان المذكورين . فحكى لى عن الملك الأفضل ولد صلاح الدين قال : كنت إلى جانب أبى فى ذلك المصاف وهو أول مصاف شاهدته ، فلما صار ملك الفرنج على التل فى تلك الجماعة ، حملوا حملة منكرة على من بإزائهم من المسلمين حتى ألحقوهم بوالدى . قال فنظرت إليه وقد علته كآبة واربد لونه وأمسك بلحيته وتقدم وهو يصيح : كذب الشيطان . قال : فعاد المسلمون على الفرنج فرجعوا فصعدوا إلى التل ، فلما رأيت الفرنج قد عادوا والمسلمون يتبعونهم صحت من فرحى : هزمناهم . . . فالتفت والدى إلى وقال : اسكت ، ما نهزمهم حتى تسقط تلك الخيمة (خيمة ملك الصليبيين) . قال فهو يقول لى وإذا الخيمة قد سقطت فنزل السلطان (صلاح الدين) وسجد شكراً لله تعالى فبكى من فرحته . .

ثم دخلت سنة سبع عشرة وستمائة .

ذكر خروج التتر إلى بلاد الإسلام .

لقد بقيت عدة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظاماً لها كارهاً لذكرها ، فأنا أقدم إليه رجلا وأؤخر أخرى . فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام والمسلمين ومن الذين يهون عليه ذكر ذلك فيا ليت أمى لم تلدنى ، ويا ليتنى مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً . . . ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدى نفعاً ، فنقول هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى . . . فلوقال قائل إن العالم مذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها لكان صادقاً ؛ فان التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها . . وهؤلاء

(التتر) لم يبقوا على أحد بل قتلوا النساء والرجال والأطفال وشقوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنة فانا لله وإنا إليه راجعون . . . فان قوماً ما خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان مثل كاشغر وبلاساغون ثم منها إلى بلاد ما وراء النهر مثل سمرقند وبخارى وغيرهما فيملكونها ويفعلون بأهلها ما نذكره ، ثم تعبر طائفة منهم إلى خراسان فيفرغون منها ملكاً وتخريباً وقتلا ونهباً ثم يتجاوزونها إلى الرى وهمذان وبلد الجبل وما فيه من البلاد إلى حد العراق . . . فلكوا أكثر المعمور من الأرض وأحسنه وأكثره عمارة وأهلا وأعدل أهل الأرض أخلاقاً وسيرة فى نحو سنة ولم يبت أحد من البلاد التى يطرقوها ألا وهو خائف يتوقعهم ويترقب وصولهم إليه . ثم إنهم لا يحتاجون إلى ميرة ومدد يأتيهم فانهم معهم الأغنام والبقر والخيل وغير ذلك من الدواب يأكلون لحومها لا غير . . ولقد بلى الإسلام والمسلمون فى هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم . منها هؤلاء التتر قبحهم الله أقبلوا من المشرق ففعلوا الأفعال التى يستعظمها كل من سمع بها ، وستراها مشروحة متصلة إن شاء الله تعالى . ومنها خروج الفرنج لعنهم الله من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر وملكهم ثغر دمياط منها ؛ وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم ، وقد ذكرناه سنة أربع عشرة وستمائة . ومنها أن الذى سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول والفتنة قائمة على ساق ، وقد ذكرناه أيضاً . فانا لله وإنا إليه راجعون نسأل الله أن ييسر للإسلام والمسلمين نصراً من عنده فان الناصر والمعين والذاب عن الإسلام معدوم . . . »



فن الشعر لهوراتيوس

بقلم
الدكتور محمد سليم سالم
أستاذ الدراسات القديمة بكلية الآداب بجامعة عين شمس

أكاد أراه يزحف بقامته القصيرة وجسمه البدين على الطريق المقدس Via Sacra فى سوق رومة ، وهو غارق فى تأملاته ، منصرف بكل ذهنه إلى ما يدور بخلده من أنغام سحرية ، لايزعجه إلا رذل ثقيل الظل يتقدم نحوه ويشد على يده قائلا : كيف أنت يا أعز أصدقائى ؟ وهو لا يتركه بل يتبعه ، فاذا سأله هوراس عن حاجته ، أجابه : إنك تعرفنا . نحن من رجال الأدب . ومع ذلك فقد كان هوراس على جانب كبير من الغرور يشرح صدره ويثلج فؤاده إن أشار إليه أحد من المارة ، على عكس حبيب روحه ، ڤرجيل ، الذى كان يتوارى فى أقرب دار ، إن عرفه أحد فى الطريق .

وولد كوينتوس فلاكوس هوراتيوس فى الثامن من شهر ديسمبر فى سنة خمس وستين قبل الميلاد ، فهو أصغر من ڤرجيل بأربع سنوات وأكبر من الإمبراطور أغسطس بعامين . وكان أبوه عتيقاً ، أنجب ابنه بعد أن نال حريته ، ولذا وَلد هوراس حراً خالياً من شوائب العبودية . وكان أبوه يكسب عيشه فى عمل ليس بذى شأن كتجارة السمك المملح ، وقد اقتنى مزرعة صغيرة جداً من كده وما ادخر من عمله . أما مسقط رأس هوراس فهى بلدة ڤينوسيا الواقعة على الحدود بين مقاطعتى لوكانيا وأپوليا . وقد أحسن أبوه تربيته فأخذه إلى رومة وعهد به إلى أوربيليوس . ولم ينس هوراس قط معلمه القاسى الذى أجبره على حفظ أبيات من ترجمة أندرونيكوس لأوديسية هوميروس عن ظهر قلب مستعيناً على ذلك بالعصا . وبعد أن أتم تعليمه فى رومة ، أرسله أبوه إلى أثينة ليتم دراسته . وفى أثينة استهوته المبادىء الجمهورية فانضم إلى حزب بروتوس وأصبح تربيونا حربياً فى إحدى الكتائب الرومانية . ولكنه عاد إلى رومة بعد موقعة فيلبى Philippi بعد أن أعلن أنطونيوس وأوكتاڤيان عفوا عاماً . رجع ليجد حقل أبيه الذى كان قد توفى قبل عودته ، وقد احتله جندى من جيوش المنتصرين ؛ فانزوى فى وظيفة صغيرة ككاتب فى الخزانة scriba quaestorius فى مدينة رومة ، تسد رمقه وتحفظ عليه ماء وجهه . ودفعه البؤس والفاقة إلى قرض الشعر . وشعره فى تلك الفترة يعكس صور الحياة التى كان يشقى بها ، والبيئة التى كان يعيش فيها . وقد استرعى شعره نظر ڤرجيل وڤاروس فقدماه إلى مايقيناس Maecenas ، صديق أوكتاڤيان وساعده الأيمن فى الأمور السياسية والشئون

الداخلية . وكان مايقيناس قد جمع حوله فريقاً من الشعراء كفل لهم حياة سعيدة . ولسنا ندرى بالدقة فى أى سنة قُدِّم هوراس إلى مايقيناس ، ولكن يرجح أن ذلك حدث فى سنة ٣٩ ق . م . ويقص علينا هوراس قصة تلك المقابلة التى اصطبغت بالصبغة الرسمية . فلم يدر فيها كلام كثير . صمت هوراس وعقد الحياء لسانه ، وكان مايقيناس كثير الصمت قليل الكلام كعادته . انتهت المقابلة وسمح لهوراس بالانصراف ، ثم استدعى بعد تسعة أشهر ليصبح عضواً دائماً فى هذه الندوة الأدبية .

ومنذ ذلك الوقت تغير كل شىء فى حياة هوراس وأدبه : سما شعره وبرزت خصائص كان مطموسة فى قصائده الأولى .

ويمكن تقسيم حياته الأدبية إلى ثلاث فترات :

(١) الفترة الأولى وهى التى نظم فيها المقطوعات الإيبودية والهجائيات وتمتد من سنة ٤١ ق.م الى عام ٣٠ ق . م .

(٢) والفترة الثانية وهى التى تغنى فيها هوراس بأناشيده بين عامى ٣٠ ق . م و٢٣ ق . م .

(٣) والفترة الثالثة وهى فترة رسائله الشعرية، يضاف إليها الكتاب الرابع من الأناشيد وأنشودة الجيل carmen saeculare وهى تمتد من عام ٢٣ ق.م إلى وفاته فى السابع والعشرين من شهر نوفمبر فى السنة الثامنة قبل المسيح .

ومما يدل على أن فترة طويلة مضت بين الكتب الثلاثة الأولى وبين الكتاب الرابع من الأناشيد قول هوراس فى مطلع هذا الكتاب الأخير :

أتثيرين ، يافينوس ، مرة أخرى
حربا خمد أوارها زمناً طويلا ؟

أما أنشودة الجيل فمعروف أنها نظمت فى سنة ١٧ ق . م لتغنيها جوقة من الشباب احتفاء بمرور سبعة قرون على تأسيس رومة .

أما المقطوعات الإيبودية فواضح أنها أول مانظم هوراس . ففيها تعبيرات خشنة وبذاءة فى الأسلوب والموضوع وتكرار فى الصفات . ويبلغ عددها سبع عشرة ، وقد نظمها بين عامى ٤١ و ٣٠ كما قلنا . وكان هوراس يسميها iambi أو الإيامبيات ، ولكن النحاة هم الذين أطلقوا عليها اسم الإيبود . وفيها سار هوراس فى إثر الشاعر اليونانى الفحل ، أرخيلوخوس ، الذى كان أول من أشرع قلمه فى القرن السابع قبل الميلاد بالوزن الإيامبى فى هجاء خصومه ومطاردتهم حتى الممات . وعلى الرغم من تأثير ذلك الهجاء اليونانى ، فقد ظل هوراس مستقلا محتفظاً بأصالته . وإن تفوق عليه أرخيلوخوس فى قوة الأسلوب ومرارة الهجاء ، فهوراس تمتاز بهدوء الانفعالات والجاذبية الشاعرية والتهكم المهذب . وقد استخدم هوراس فى هذه المقطوعات أنغاماً لم يحاولها أحد قبله أو بعده من شعراء الرومان . ومن أجمل ما كتب هوراس ذلك الثناء العاطر على الحياة الريفية الذى نكشف عند نهاية القصيدة (الثانية) أنه أحلام اليقظة التى يضعها هوراس على لسان المرابى ألفيوس الذى يسارع إلى قبض ديونه فى الموعد المضروب ليعيد استثمار أمواله فى اليوم التالى .

يطلق هوراس على رسائله وهجائياته اسم الأحاديث sermones وهو بهذا يعترف بأنها ليست بشعر ، وإنما هى نثر لا يتميز إلا بالنظم فحسب .

أما الشعر الرصين الذى لو مزقت أشلاؤه ، لظلت محتفظة بشاعريتها ، فيضرب له مثلا بأبيات يقتطفها من حوليات إنيوس (هجائيات ١ ، ٤ ، ٦٠ — ٦١) :

postquam Discordia taetra
Belli ferratos postis portasque refregit

بعد أن حطم الشقاق القبيح .
عضادات الحرب الحديدية وأبوابه

وقد نشر هوراس كتابين من الهجائيات ، ظهر أولها فى سنة ٢٣ ق . م وصدر بافتتاحية مهداة إلى مايقيناس ، إلا أن بعض مايحوى من القصائد دبجت قبل أن ينضم هوراس إلى ندوة مايقيناس . ففى الهجائية الرابعة ، نجده يتحدث عن صلة لوكيليوس بالكوميديا القديمة وعن العيوب فى أسلوب لوكيليوس وفى الهجائية العاشرة يرد على من لاموه لأنه انتقد لوكيليوس . أما الكتاب الثانى من الهجائيات فقد نشر حوالى سنة ٣٠ ق . م أى بعد الكتاب الأول بثلاث سنين . كما نشر هوراس كتابين من الرسائل epistulae ظهر أولها فى سنة ٢٠ ق . م وقد صدر بافتتاحية موجهة إلى مايقيناس تحدث فيها هوراس عن نفسه وشرح فيها مذهبه فى الحياة فهو لا يتبع مدرسة من مدارس الفلاسفة المعروفة ولكنه ملم بها . أما الكتاب الثانى من الرسائل فيحوى ثلاثا من الرسائل : الرسالة الأولى بعث بها إلى أغسطس وهو يتكلم فيها عن مشكلة القديم والحديث التى ثارت فى أيامه ويدافع عن مدرسة أغسطس ضد نقادها . أما الرسالة الثانية فقد بعث بها إلى يوليوس فلوروس الذى التحق بمعية تيبريوس وسافر معه إلى الشرق . ومن الراجح أنه بقى مع تيبريوس بعد رجوع أغسطس من الشرق فى أكتوبر سنة ١٩ ق . م . أما الرسالة الثالثة فهى التى اشتهرت باسم فن الشعر Ars Poetica . وهذه الرسالة تحوى موجزاً للمبادئ الأولية التى وجدت فى كتاب وضعه نيوپتوليموس كما أشار إلى ذلك الشراح القدامى وكما أثبت المحدثون الذين درسوا بقايا فيلوديموس الذى نقل الكثير من نيوپتوليموس . ودون أن نزج بأنفسنا فى نقاش حول التاريخ الذى كتبت فيه هذه الرسالة أو تحديد من هما الشابان اللذان بعث إليهما هوراس برسالته نسارع إلى تحليل هذه الرسالة للإحاطة بما احتوت عليه من مبادئ عامة بالشعر وأخرى خاصة بالتأليف المسرحى ، إذ يظهر أن ابنى پيسو كانا يرغبان فى الكتابة للمسرح .

وتقسم هذه الرسالة بصفة عامة إلى أقسام ثلاثة :

١ – القسم الأول (١ – ٤١) عن الشعر عامة poesis

٢ – القسم الثانى (٤٢ – ٢٩٤) عن شكل القصيدة poema

٢ – القسم الثالث (٢٩٥ – ٤٧٦) عن الشاعر poeta

وهذا هو التقسيم الثلاثى الذى ذاع واشتهر فى العصر الهيلينستى وتقبله نيوپتوليموس الذى كان هوراس يسير فى أثره ، ورفضه فيلوديموس : لأن الشكل والموضوع فى الشعر لا يمكن أن ينفصما ، ومن الخطل مناقشة أحدهما بعيداً عن الآخر ، وهما إذا ما اتحدا ، أنتجا الأثر الحقيقى للشعر .

الوحدة

يبدأ هوراس رسالته إلى آل پيسو بالمناداة بوجوب اتباع مبدأ الوحدة والمواءمة فى الشعر ، كما فى بقية الفنون ، مع إباحة الحرية للشاعر والفنان أن يبتدع الواحد منهما داخل تلك الحدود . أما وجود مواضع رائعة باهرة وسط أشياء تافهة فلا يسمن أو يغنى . وأكثر عيوبنا ناشئة من الجهل بقاعدة الوسط ، فمن يهدف إلى الإيجاز مثلا يكتنفه الغموض . والقاعدة الذهبيــة هى : حسن الاختيار ، وهو كفيل بوفرة الألفاظ وجمال الانسجام . وهــذا يذكرنا بقول كاتو : أحط بموضوعك ، تأتك الألفاظ عفواً .

الألفاظ

وكما ينبغى أن يرتب الشاعر أفكاره فيقول الآن ما ينبغى أن يقول ، ويؤجل ما يجب تأخيره ، متبعاً

لقاعدة : المقام والمقال ؛ فكذلك لابد فى اختيار الألفاظ من دقة وعناية وذوق . والعرف وحده هو الحكم والقاعدة والقياس فى هذا الأمر .

وهوراس هنا يواجه مشكلة خالدة تتكرر فى كل زمان ومكان ولكنه يحمل عبئاً خاصاً هو الدفاع عن مدرسة أغسطس ، ويظهر ذلك من قوله : لم يمنح الشعب الرومانى الشعراء القدامى الحرية فى ابتداع ألفاظ جديدة . ثم يضن بهذا الحق على ڤرجيل وڤاريوس ؟

أنواع الشعر

ولكل نوع من الشعر وزنه الذى يلائمه . فالوزن السداسى يستخدم فى الملاحم وفى الشعر التعليمى . أما الوزن الخماسى فيستعمل فى الرثاء وفى شكوى المحب وأنينه . أما الإيامبيات فبدأت كهجاء مرير صبه أرخيلوخوس على أعدائه . ثم اختص المسرح بالوزن الإيامبى لأنه يلائم الحوار والتمثيل ويستطيع أن يتغلب على صخب النظارة . وكيف يستحق المرء لقب الشاعر إذا كان يجهل الألوان المرغوبة فى كل نوع من أنواع الشعر أو يعجز عن معرفة الحدود المرسومة ؟ فأسلوب الكوميديا لا يلائم التراجيديا . ولكل موقف من المواقف التراجيدية أو الكوميدية أسلوب يلائمه .

وهذه هى نظرية أنواع الشعر genres التى ميزت كل نوع من الشعر وحددت شكله وموضوعه وسنت لكل قواعد لا يتعداها lex operis . وهذه النظرية قد يمكن أن تقبل إلى حد ما ؛ فقد يمكن مثلا تقسيم الشعر إلى حماسى وغنائى ومسرحى ، لأن هذه الأقسام تعكس وجهة نظر الشاعر إلى الحياة وتبين أن الحافز إلى الشعر يأتيه من الداخل أو من الخارج .

وعندما قرر أفلاطون فى محاورة أيون أن الشعر إلهام وإلهام فحسب ، حدد أنواع الشعر بالصنف الذى تختار ربات الشعر أن يلهمنه لشاعر ما . وقد شبه أفلاطون الإلهام بالجذب المغناطيسى . فالهة الشعر تجذب الشاعر الذى يجذب بدوره منشده ، والأخير يجذب النظارة الذين يستمعون إليه . غير أن أرسطو ، وإن اقتربت بعض ألفاظه من نظرية الأنواع إلا أنه لا يمكن أن يقال إنه يؤمن بهذه الفكرة التى آمن بها نقاد الإسكندرية ، ومن بعدهم انتقلت إلى رومة . وقد طبق ڤيليوس پاتيركولوس نظرية النشوء والاكتمال والهرم على نشوء أى طراز من الشعر واكتماله ثم ذهابه ، وذلك لأنه بعد اكتمال أى نوع من الشعر فى يد شاعر عبقرى ، من البديهى أن يبحث خلفه عن ميادين أخرى .

ولا يكفى أن يكون الشعر جميلا بل ينبغى أن يكون أيضاً لذيذاً وأن يخلب لب السامع فيجذبه حيث شاء . وقد استعمل هوراس هنا لفظين من ألفاظ النقد الأدبى أحدهما dulcis والثانى pulcher والأول يمس الشعور والأحاسيس ، ويشير الثانى إلى الجمال . وهو يتفق هنا مع ديونيسيوس الهاليكارناسى فى التفرقة بين لفظى ἡδύ و καλόν . فقد ذكر هذا الناقد اليونانى أن أسلوب ثوكيديديس جميل فقط ، وأسلوب اكسينوفون لذيذ فحسب ، أما أسلوب هيرودوت فقد جمع بين الجمال واللذة .

الانفعال هو الأساس

إن الطبيعة نفسها تهيئ إحساسنا سلفاً لكل انفعال من الانفعالات فهى تشرح صدورنا أو تستفزنا إلى الغضب أو تطرحنا أرضاً وتصدعنا بالهموم الشديدة . وهى بعد ذلك تعبر عن كل انفعال بما يلائمه من لغة . فإن كان المقال مخالفاً للمقام ، ضج النظارة بالضحك والاستهزاء .

الشخصيات التقليدية والمبتكرة

وفيما يمس شخصيات القصص المسرحية ، يحسن بالشاعر أن يبقى على خصائصهم القديمة المعروفة . فإذا صور أخيل ، بطل الإلياذة ، فليصوره ، كما فعل هوميروس ، شاباً ، نشيطاً ، سريع الغضب ، صعب المراس ، غير هياب ولا وجل ، لا يعترف بسلطان قانون ما ، وإنما يأخذ كل شيء غلاباً وبحد السيف . أما إذا اختـــار المؤلف موضوعاً جديداً وابتدع شخصيات جديدة ، فليحذر من التناقض فى وصفها .

وليس من العسير أن ندرك أن هوراس يردد هنا ما جاء فى الفصل التاسع من كتاب فن الشعر ، وفيه يذكر أرسطو أن أكبر شعراء المسرح اليونانى اختاروا موضوعات قصصهم من الأساطير المعـــروفة . فأيسخيلوس يقول عن قصصه : إن هى إلا فتات تساقط من مائدة هوميروس . غير أن الشاعر الأثينى ، أجاثون ، دبج قصة خيالية عنوانها غير معروف بالدقة ، وربما كانت تحمل اسم أنثيوس Artheus . ويقول أرسطو إن ذلك لم يقلل من أهميتها أو إمتاعها .

اختيار الموضوعات

ولما كان إبراز الأصالة فى الموضوعات الشائعة أمراً شاقاً ، كان الأفضل والأسهل أن يختار المرء موضوعه إما من الأساطير المعروفة ، وإما من أشعار هوميروس . وهذا لا يمنع من إظهار قدر من الأصالة فى الاختيار ومعالجة القصة القديمة ، ولا سيا إن تجنب المؤلف الترجمة الحرفية والتقليد الدقيق .

هوميروس هو القدوة

وعلى الشاعر الناشىء أن يسير فى إثر هوميروس بأن يبتعد مثلا عن البداية التى بدأ بها أحد شعراء الملاحم الذين خلفوا هوميروس: سأشدو بطالع پريام والحرب المجيـــدة . فما أبسط مطلع الأوديسية الذى يقول : أنشدينى ربة الشعر عن رجل شاهد مدناً كثيرة بعد سقوط طروادة واطلع على عادات أهلهـــا ! ومن الأمور المفضلة أن يقفز القاص إلى وسط موضوعه وأن يترك التفاصيل السالفة لوضعها فى حواشى القصة.

أطوار الإنسان الأربعة

ومما يعاون الإنسان على حسن التصوير وانسجامه . أن يعرف خصائص الأطوار التى يمر بها ابن آدم من طفولة وشباب ورجولة وشيخوخة . وقد ذكرها أرسطو فى الجزء الثانى من كتابه ريطوريقا ، وأفاض فلاسفة العرب فى شرحها . ولنضرب للقارىء مثلا نقتطفه من كتاب الشفاء ، الخطابة ، المقالة الثالثة ، ص ١٦١ ، وفيه يشرح ابن سينا خصائص الرجولة قائلا : وأما الذين فى عنفوان التشيخ ، وهم الذين بلغوا أشدهم ، ولم ينحطوا ، فأخلاقهم متوسطة بين الخلقين المذكورين ، بين الشجاعة التهورية والجبن ، وبين التصديق بكل شيء والتكذيب لكل شيء . بل هم فى الشجاعة على ما ينبغى . وفى التصـــديق على ما ينبغى . وهممهم مازجـــة للنافع بالجميل وللجد بالهزل . فهم أعفاء مع شجاعة . وأما الأحداث فشجعان مع نهم . كما أن الشيوخ جبناء مع عفاف . ومبدأ هذه السن من ثلاثين إلى خمسة وثلاثين واستكمالها إلى الخمسين .

ولكن هذه الخصائص يجب ألا تسرد على لسان أحد من الممثلين بل يجب أن تظهر فى أقوالهم وأفعالهم على المسرح ، على شريطة ألا يعرض على أعين النظارة ما تقشعر لهوله الجلود ، كقتل ميديا أولادها أو مسخ إنسان ثعباناً .

وقد سار القدامى على هذه القاعدة إلا أن شكسبير خرج عليها فهو يرينا مصرع يوليوس قيصر على المسرح .

خمسة فصول

ويرى هوراس أن القصة المسرحية المقبولة يجب ألا تزيد أو تنقص عن خمسة فصول . وهذا رأى أخذه من نقاد الإسكندرية . فلم يكن معروفاً عند كتاب التراجيديا العظام ، ولا عند أرسطو الذى يقسم القصة إلى ثلاثة أقسام : المقدمة والمدخل والخاتمة . أما أغانى الجوقة ، وهى لا تدخل فى حساب الفصول ، فقسمان : مجاز ومقام .

إله من الآلة

ولا يوافق هوراس على الالتجاء إلى إله أو السماح له بالتدخل فى حوادث القصة إلا إذا عجز الشاعر أن يجد مخرجاً آخر . والالتجـــاء إلى إله من الآلة deus ex machina عيب من عيوب قصص يوريبيديس الفنية . فالأصل أن تبدأ القصة تمشى الهوينى ثم تسير حتى تبلغ ذروتها climax ثم يبدأ الشاعر فى تهدئة الانفعالات التى أثارها . أما يوريبيديس فكان يصل بقصته إلى موضع لا يستطيع السير بعده ، إلى عقدة ، تحتاج فى حلها إلى قوة غير بشرية . ففى قصة هيبوليتوس التى اقتبس منها الشاعر الفرنسى ، راسين ، قصة فيدر ، بعد أن يحمل ذاك الشاب الطاهر إلى دار والده جريحاً يلفظ أنفاســه الأخيرة لابد من ظهور إلهة مثل أرتيميس التى كان هيبوليتوس يبجلها أعظم تبجيل لتقص على مسامع الأب البائس تفاصيل القصة . وينكر أرسطو فى الفصل الخامس عشر من كتابه عن فن الشعر على يوريبيديس التجاءه إلى هذا الأمر الشاذ ، وهو يرى أنه يجب عدم الالتجاء إلى الآلهــة إلا بالنسبة للأحداث التى تجرى خارج القصــة أو التى وقعت قبلها وليس فى وسعنا أن ندركها أو الأحداث التى وقعت من بعد وليس لنا القدرة على التنبؤ بها .

الممثلون والجوقة

ومع كل ما جرى من تغير فى المسرح اليونانى بقى عدد الممثلين محدوداً بثلاثة . وواضح من تعبير هوراس «أنه يجب ألا يقحم ممثل رابع نفسه فى الحوار» أن هوراس لايرى قصر عدد أشخاص الرواية على ثلاثة . فهناك روايات يونانية بلغ عدد أفرادها الذين يشتركون فى الحوار ،دون الصامتين الذين لا يشتركون قط فى الحوار ، ستة مثل مسرحية أوديب ملكا التى ألفها سوفوكليس . ولكن إن ظهر أكثر من ثلاثة على المسرح فى وقت واحد ، وجب على من زاد على هذا العدد المحدد أن يلزم الصمت (muta) . ونحن نعرف أن جميع كتاب القصص الأولى قبل زمن أيسخيلوس اكتفوا بممثل واحد ، ولهذا لا يمكننا أن نعد قصصهم مسرحيات بالمعنى الدقيق . وأيسخيلوس هو أول من استعمل ممثلا ثانيا ، ثم جاء سوفوكليس بثالث . وبقى هذا العدد المحدود إلى آخر العصور القديمة .

وإذا كانت التراچيديا قد نشأت من أنشودة الديثرامب التى كانت تغنيها جوقة دائرية ، فقد كان إذن للجوقة أهمية بالغة فى المحاولات الأولى . وتظهر هذه الأهمية واضحة فى قصة الضارعات لأيسخيلوس فالجوقة تتألف من الفتيات الضارعات أنفسهن وعددهن خمسون ، وهو عدد أفراد الجوقة الديثرامبية المتطورة ، ولو أزيلت أناشيد الجوقة من قصــة الضارعات لما بقيت هناك قصة .

وقد بدأ مركز الجوقة فى الاضمحلال كلما زادت أهمية الحوار ، حتى أضحت أناشيد يوربيبيديس وصلتها واهية بموضوع القصة وأثرها لايكاد يذكر فى دفع القصة إلى الأمام . وهذه الخطوة أتمها وأكملها أجاثون الذى محا كل صلة بين أغانى الجوقة وبين موضوع القصة وجعل من أناشيد الجوقة فترات موسيقية لتشنيف آذان النظارة .

ولكن هوراس فى رسالته إلى آل پيسو يسير وراء أرسطو فى إعطاء الجوقة دور ممثل له أثره طبعاً فى سير حوادث القصة .

تاريخ الموسيقى

وقد أفاض هوراس دون مبرر فى التحدث عن تطور الموسيقى : فهو يذكر أن الناى لم تكن قد طوقت بعد بالنحاس ، ولم تكن قد أضحت تنافس البوق ، وكان صوتها أولا رقيقاً ولها نفعها فى مصاحبة غناء الجوقة . وكان عدد النظارة قليلا ، وأكثرهم فقراء متواضعون . ولما اتسعت المدن وكثرت الفتوحات دب الترف إلى الحياة عامة ، وإلى الموسيقى خاصة ، فتعقدت أنغامها حتى أصبحت تحاكى ألغاز دلفى .

القصة الساتيرية

كما أفاض هوراس فى وضع مبادئ لكتابة القصة الساتيرية ، وقد كانت تأتى فى المسرح اليونانى بعد عرض ثلاث قصص تراجيدية متصلة trilogy وكان الهدف من مثل هذه القصة الترفيه عن النظارة والمعاونة على تهدئة أعصابهم وانفعالاتهم . ولهذا وجب أن تسمو القصة الساتيرية عن الكوميديا العادية . فليس من اللائق أن ينحط إله أو مارد إلى لغة الحانات القذرة ، كما أنه ليس من الملائم أن يحاول مطاولة السماء . والأسلوب الذى يفضله هوراس هو السهل الممتنع الذى يتصبب عرقاً كل من يتصدى له ، فلا ينال فى النهاية إلا العناء والتعب .

وليس هناك من مبرر لإفاضة هوراس فى شرح هذا النوع من القصص وتبيان مميزاته وقوانينه إلا إذا افترضنا أن واحداً من آل پيسو كان يرغب فى إحياء هذا الطراز من المسرحيات الذى لم يعرف فى رومة . فإن لم يكن الأمر كذلك فربما كان هوراس يسير وراء واحد من كتاب العصر الهيلينستى الذين ناقشوا هذا الموضوع .

الأوزان الرومانية

وبعد أن بين هوراس أن المسرحيات اختصت بالوزن الإيامبى وبعد أن أبرز سبب ذلك ، عاد يوضح عيوب الشعراء القدامى من الرومان الذين أكثروا من استعمال السبوندى فجاءت أشعارهم بطيئة ثقيلة . وقد أفسد صبرُ الجمهور الرومانى أو جهلُه شعراء رومة فدرجوا على الإهمال والتفريط وتركوا المراجعة والصقل والإصاخة إلى النماذج اليونانية . فقد كان للإغريق القدح المعلى فى كل علم وفن . فهم الذين نشأت بينهم التراجيديا والكوميديا .

تاريخ الدراما عند اليونان

وكان منهم أيسخيلوس الذى يعتبر بحق رب التراجيديا ومنشئها فهو أول من استخدم ممثلا ثانياً ، وهو الذى ابتدع الملابس الفضفاضة والأحذية العالية واستعمل الأسلوب الجزل . وقد خلط هوراس بين نشأة الكوميديا وبين نشأة التراجيديا ، فليس من المقبول أن ممثلى التراجيديا دهنوا وجوههم بثمالة الخمر : وقد أشار هوراس إلى صـــدور قانون lex est accepta حد من تطرف الكوميديا القديمة فى قذف الأفراد . غير أن هذا الموضوع لا يزال غامضاً .

تاريخ الدراما عند الرومان

لقد وهبت ربة الشعر اليونان العبقرية والبلاغة الرائعة ولم يطمعوا فى شىء غير الصيت الحسن . أما أبناء الرومان فيتعلمون منذ نعومة أظفارهم الحرص والجشع وقسمة الأس إلى مائة جزء . ومع ذلك فقد أسرت اليونان المغلوبة رومة المنتصرة وترسم الرومان طريق اليونان فى الآداب والفنون وكان لهم حظ غير قليل فى التراجيديا والكوميديا سواء فى القصص المقتبسة أو الروايات الوطنية . والعيب الوحيد فى كتاب رومة هو سرعة التأليف وكراهية المراجعة والصقل .

الصنعة والإلهام

وهــذا الإهمال والتقاعس نشأ من الجــدال حول الصنعة والعبقرية . فديموقريطوس فيلســوف أبديرا ، يرى أن من المحال أن يكتب أحد شعراً رصينا مالم تسلبه الآلهة لبــه وترسل إليه إلهاما ، فهو كالعراف الذى يخبر بالغيب ، ولكنــه فى الحقيقة لايدرى ما يقول . ونحن نجد فى الدفاع عن سقراط لأفلاطون أن ســقراط طوف بالشعراء يسألهم عن معنى شعرهم فوجد أنهم لايفقهون ما يقولون . وفى محاورة أيون لأفلاطون نجد أنه يشبه الإلهام بعد الاستيلاء الكامل على جميع المشاعر بالجذب المغناطيسى . وهو يستنتج ذلك من اعتراف أيون أنه لايفقه شعر شاعر آخر غير هوميروس ولا يهتم إلا بهذا الشاعر . ويرد سقراط بأنه لو كان لدى أيون عــلم بشعر هوميروس لأعانه على تفهم أشعار غيره . وهــذه الفكرة قديمة فى بلاد اليونان ، إذ نجد فى هوميروس الإشارة إلى نفث الآلهة فى الشاعر مايحرك به لسانه .

أما الرومان فلم يكن من المعقول أن يقبلوا تفسير الإلهام على هــذه الصورة التى يسيطر بها الإله على حواس الشاعر ، وإن سمى الشاعر فى لغتهم vates ولكن النقاش دار بشدة فى رومة حول الصنعة والموهبة . فشعراء العصر القديم امتازوا بالعبقرية ingenium لا بالصنعة ars ورأى هوراس الخاص الذى يتفق ورأى نيوپتوليموس أنه لا بد من اتحاد بين العبقرية والصنعة وأن كلا منهما على حدة لا تفلح . ويسخر هوراس من أولئك الذين يهملون تقليم أظافرهم وحلق لحاهم وينفرون من الحمامات ويؤمون الأماكن المنعزلة حتى يقال إنهم عباقرة .

هدف الشعر

ولاينسى هوراس هنا أن يشيد بأن الأصل والمنبع للكتابة الجيدة هو التفكير الصحيح الناتج من دراسة الفلسفة والإلمام بشتى العلوم والفنون . فالشعراء جميعا وفى كل مكان يتطلعون ، فى رأى هوراس ، إلى أمرين : منفعة القارئ (أو الســامع) أو إمتاعه . والشعر الذى يدر الكسب ويعبر البحار هو الذى يمزج المفيد باللذيذ . وهوراس هنا يواجه مشكلة عامة كان للرومان فيها وجهة نظر خاصة ؛ ففى العصور القديمة كان الشاعر فى نظر الرومان عاطلا عابثاً . أما الأناشيد الحماسية التى كانوا يرددونها فى مآدبهم ، فقد كان لها هدف أخلاقى . ولهذا لا يستطيع الرومانى أن يوافق على مبدأ الفن للفن . أما فى بلاد اليونان فقد بدأ الشعر بهوميروس ، وأشعاره لم يقصد منها إلا الإمتاع . ولكن سرعان ماجاء الشعر التعليمى[1] وبدأ النقاش حول هدف الشعر أهو الإمتاع أو النفع . وعند أفلاطون يكاد الهدف الأخلاقى فى الشعر يملأ جميع الصورة . وفى آخر قصة الضفادع لأرستوفانيس ، نجد أن الكل متفقون على أن الشاعر يستحق الثناء لما يسديه من نصائح رشيدة لبلده وما يبذله من جهد

(١) الشعر التعليمى نظم فقط فى نظر أرسطو .

فى إرشاد المواطنين إلى الصلاح . وفى نهاية القصة يختار الإله ديونيسوس من يظن أن شعره سيكون أنفع لبلده . والحق أننا نعلم أن نقــد أرستوفانيس لشعر يوريبيديس ينصب كله على الجانب القومى والأخلاقى .

ومع أن حكم أرسطو على الشعر كان أساسه الناحية الجمالية إلا أنه لم ينس الناحية الأخلاقية فهو لايرضى عن وجود الشرير فى أى قصة بل يشترط فى بطل القصة أن يكون خيراً .

أما زينون وأتباعه من الرواقيين فكان هدف الشعر عندهم للتعليم والتعليم وحده، لا الإمتاع . ولهذا لقى منهم هوميروس أعظم تبجيل . بل لقد بدأوا التعليل الرمزى للتخلص من كل ما لايناسب الأخلاق الفاضلة فى الإلياذة والأوديسية . ولكن وجد من بين اليونانيين من ينكر أن للشعر هدفا غير اللذة ، ومن هؤلاء ايراتوستنيس وفيلوديموس .

فضل الشعر

وليس هناك خلاف فى فضل الشعر والشعراء . فنهم أورفوس المقدس الناطق بلسان الآلهة الذى روض النمور والأسود الضارية ومنع الناس من المذابح وأساليب الحيــاة البغيضة . ومنهم أمفيون الذى قاد الحجارة بسحر أنغامه وبنى قلعة طيبــة . ومنهم هوميروس الذائع الصيت .

ولما كان الشعر أسبق من النثر فقد كان حقاً أساساً من الأسس التى قامت عليها الحضارة البشرية .

شعر الدرجة الثانية مرفوض

ولكن القصائد التى وجدت أولا وقبل كل شىء آخر لتدخل البهجة على النفوس ، لايمكن أن تقبل إذا كانت من الدرجة الثانية . ومثل هذا الشعر هو الذى يشدو به أصحابه دون إلهام من الآلهة ميئرئا وهذا خطأ واضح . فلا الآلهة ولا الناس ولا أعمدة الرواقين ترضى أن يكون بين الشعراء أوساط .

النقد النزيه والمأجور

ومما يساعد على بلوغ مرتبة الجودة النقدُ النزيه . أما الشاعر الغنى الذى يدعو المتملقين إلى موائده ليقرأ عليهم شعره ، فلن يسمع غير الثناء والمديح . وقد يبالغ بعضهم فيذرف الدمع استحساناً أو يرقص ويضرب الأرض بقدميه . فإذا كتب الشاعر الشاب قصيــدة فليخش المقاصد الخفيــة تحت مخاتلة الثعالب . أما الناقد النزيه فهو الذى يوبخ على الضعف ويلوم على الجفاف ويمحو الردئ ويشذب المحسنات البديعة المتكلفة وهو الذى يطلب توضيح الغامض والمبهم أو إزالتهما . وبالجملة يكون للمرء كما كان أريستارخوس السكندرى فى نقده لأشعار هوميروس .

الشاعر المجنون

غير أن العقلاء يفرون من الشاعر المجنون ويهربون منه هروبهم من الأجرب أو المصاب بالصرع . فإذا وقع هذا الشاعر فى بئر ، بينما هو يطوف منشداً شعره ، شاخصاً ببصره إلى السماء ، فلينادِ عبثا : الغوث ، الغوث . فإنى أسائل من يهتم بأمره ويحاول أن يدلى له حبلا : من أين لك أنه لم يلق بنفسه عمداً ، كما ألقى إمباذوقليس بنفسه فى بركان إتنا ليعترف الناس بألوهيته ؟ اتركوا للشعراء الحق فى أن يقتلوا أنفسهم. ولو أنقذ أحدهم مرة ، فإنه سيعود إلى محاولة الانتحار مرة أخرى ليشيع أمره ويذيع صيته . لا يعلم أحد

لم يقول الشعر ؛ ولكن لا مرية فى أنه مجنون يصدع الرءوس بإنشاده ، ويفر منه العالم والجاهل . فإن أمسك بإنسان ما قتله بانشاده ولن يتركه حتى يقضى عليه .

أثر هوراس على النقد الأدبى

كان لرسالة هوراس فى صناعة الشعر أثر عظيم فى العصور المتأخرة ، أما فى زمانه فلم يكن لها صدى يذكر . غير أنه فى العصور الوسطى، إذ كانت أقرب منالا من كتاب فن الشعر لأرسطو ، فقد أصبحت آراء هوراس هى القول الفصل فى كل نقد أدبى . وفى العصور الحديثة عملت مقالة پوب Pope فى انجلترا وكتاب بوالو ، فن الشعر ، فى فرنسا على أن يكون لكل ما جاء فى رسالة هوراس سيطرة تامة فى المناقشات الأدبية . وقد امتلأت المؤلفات الحديثة التى تبحث فى النقد مهما كانت مذاهبها بأقوال ومقتطفات ترجع إلى رسالة هوراس . مثال ذلك : الرقعة الارجوانية purpureus pannus التى تقال للسخرية من جمل رائعة قليلة وسط مقال تافه ، وتمخض الجبل فولد فأراً nascitur ridiculus mus ، والمسن vice cotis الذى يجعل المدى حادة ولكنه لا يقطع ، وجهد الصقل limae labor ، وإلى الظفر ad unguem يضرب للوصول إلى الذروة فى الصقل .



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

يشرف على تحريرها

.. أحمد رياض تركى — د. عبد الحليم منتصر
. زكى نجيب محمود — على أدهم
اهيم زكى خورشيد — ابراهيم الإبيارى

المجلد الثانى

١٢

علم الأخلاق لسبينوزا

بقلم
الدكتور محمد مصطفى حلمى
أستاذ الفلسفة والتصوف
بكلية الآداب بجامعة القاهرة وبمعهد الدراسات الإسلامية

فيلسوف عقلى ، ذو منزع صوفى روحى ، وصاحب منهج رياضى وأسلوب هندسى ، وهو مع هذا كله إمام من أئمة مذهب وحدة الوجود له خطره وأثره فى تاريخ الفكر الانسانى . خلف آثاراً قيمة كثيرة ، عرضت لمسائل فلسفية ودينية وسياسية دقيقة خطيرة ، ومن بين ما خلف من هذه الآثار كتابه الرئيسى الذى يعد مرآة صادقة لمذهبه ومنزعه ومنهجه ، ولعله اجمع مؤلفاته لما اصطنع من أسلوب ومنهج ، وما نزع إليه من منزع أو ذهب إليه من مذهب .

فأما الفيلسوف الذى كان كذلك فهو باروخ سبينوزا ، وأما الكتاب الذى اشتمل على كل أولئك فهو كتابه (علم الأخلاق) ، وهما ما أرجو أن أوفق فيما سأقدمه عنهما بين يدى قراء (تراث الانسانية) فى الصفحات التالية ، من صورة ، وإن لم تكن تامة كاملة من كل الوجوه ، فلا أقل من أن تكون عامة متكاملة من أكثر هذه الوجوه .

(١)

حياة سبينوزا

ولد باروخ سبينوزا بأمستردام فى الرابع والعشرين من نوفمبر سنة ١٦٣٢ ، من اسرة يهودية وأصل برتغالى . وقد أراد أبواه أن ينشئاه تنشئة دينية تجعل منه ربياً أو حاخاماً من رجال الدين ، فبعثا به إلى المدارس ، وكان فيها وقتئذ معلم هو حاخام مشهور يدعى مورتيرا Morteira ، فتعلم سبينوزا على يديه العبرية ودرس فى الوقت نفسه اللاتينية والهندسة والطبيعة ، وكان فيما درس وتعلم من هذا كله من الجادين المبرزين .

على أن تعلم سبينوزا للغة اللاتينية كان لأن الحروف العبرية لم ترضه ، فالتمس دراسة اللاتينية لدى طبيب يدعى فان دن إند Van den Ende له مدرسة بأمستردام ، وهذا الطبيب هو الذى درس سبينوزا على يديه أيضاً الهندسة والطبيعة وفلسفة ديكارت الذى جذبته كتبه فانجذب إلى استيعاب

فلسفته ، ومن ثم أضاء فى عينيه نور جديد ، وانكشف مالديه من استعداد عقلى وميل فلسفى . ومنذ ذلك الحين أخـذ يقال عن ڤان دن إند إنه إنما يبذر بذور الإلحـاد فى عقول الشباب الذين كان يعلمهم ، وذلك على حـد تعبير كولبروس Colérus وهو من أهم المترجمين الذين عنوا بترجمة حياة سبينوزا عناية خاصة مفصلة . ولما أن قيل ذلك عن ڤان دن إند اضطر إلى أن يبرح هولندة ، وان يلجـأ إلى فرنسا . وفضلا عن هـذا فقد كان لسپينوزا معلم آخر عرضه للشك والشبهة ، وذلك بما أتاح له من تحرير نفسه من ربقة الأحكام السابقة التى كانت شائعة لدى طائفته ؛ ناهيك بما دأب عليه سبينوزا نفسه مذ كان فى الخامسة عشر من عمره من مجادلة لرجال الدين ومحاجة كانت تحيرهم وتفحمهم وذلك فيا كان يدور فيه الحوار بينه وبينهم فى المعبد .

وإذا كان سبينوزا قد أفاد مما درس على أيدى معلميه ، ومن تعاليم التوراة ، ومن أفكار رجال الدين وأحكامهم ، ومن مناظرته الجدلية فى هذه وتلك ، فهو قد أفاد أيضاً فائدة لعلها كانت أعظم خطرا ، وأبعد أثراً ، فى حياته العقلية من ناحية وفى تأليف منهجه ومذهبه من ناحية أخرى ، وأعنى هنا ذلك المبدأ الديكارتى الجليل الذى أخذ به سبينوزا نفسه وراض عنيه عقله وأخذ يعمل على بثه واشاعته وهو المبدأ القائل بأنه لاينبغى أن نقبل شيئاً على أنه حق مالم يكن بينا . ومن هنا كانت نظرة سبينوزا إلى آراء رجال الدين وأحكامهم على أنها لا يمكن أن تكون مقبولة لدى انسان له بصيرة . وكان طبيعيا أن يضيق به وأن يحنق عليه رجال الدين كما كان لا بد له من أن ينقطع عن الظهور فيا يقام بالمعبد من طقوس ومن أن يستخفى عن أعين رجال الدين وأن يتجنب الاجتماع معهم أو الاتصال بهم .

على أن رد الفعل الذى كان لدى رجال الدين من موقف سبينوزا منهم من ناحية ومن الكتاب المقدس من ناحية أخرى هو أنهم أعلنوا حرمانه من حقوقه الدينية فلم يكن من سبينوزا عندما بلغه نبأ ذلك إلا أن قال لمن نقل إليه الخبر : « نعما إن أحداً لايلزمنى بشىء لا أفعله بنفسى إلا خشية الفضيحة ؛ أما وقد أرادوها على هذا الوجه فأنا أسير مبتهجاً فى الطريق الذى فتح لى ، ولى عزاء وسلوى فى أن مخرجى سيكون أكثر براءة من مخرج العبرانيين من مصر ولو أن رزقى لن يكون مكفولا على وجه خير من رزقهم » .

وإذا كان رجال الدين قد استطاعوا أن يحرموا سبينوزا من حقوقه الدينية ، إلا انهم لم يستطيعوا أن يخرجوه من المدينـة كما أخرجوه من المعبد ، فلجأوا إلى الدسائس ، وألبوا على الرجل الوادع الوزراء البروتستانت ، وصوروه لديهم فى صورة المكذب بموسى وبالكتب المقدسة ، وبعون الوزراء البروتستانت استطاع القوم أن يظفروا من قضـاة المدينة بحكم يقضى بحرمان سبينوزا من الإقامة فى امستردام بعد ما كان منه . ولكن هذا الحرمان لم يثر ألماً فى نفس سبينوزا الذى لم يكن له وقتئذ من مطمع بعد أن حصل كل ما كان يرغب فى تحصيله بامستردام من العلوم الانسانية ، إلا أن يخلو إلى نفسه يقرأ ويتأمل ويروى ويفكر ، وذلك فى مكان آخر يجد عنده راحة نفسه ودعة قلبه ونور عقله ، وقد وجد هذا كله فى احدى الضواحى التى أقام فيها خمس سنوات عند صديق له .

وهنا نظر سبينوزا إلى نفسه فإذا هو يرى أنه صفر اليدين من كل مال موروث ، وكل حظ من حظوظ الدنيا ؛ ولكنه نظر إلى نفسه نظرة أخرى ، فإذا هو يرى أنه ليس أقل استقلالا من ديكارت ،

فلم يقبل أن يتقيد بقيد من قيود الوظيفة كالاشتغال بالتعليم العام أو شغل كرسي للاستاذية بجامعة من الجامعات ، ولهذا نراه عندما عرض عليه أن يشغل كرسياً للفلسفة فى جامعة هيدلبرج : قد أبى مؤثراً حريته وانطلاق فكره على سجيته فيما بينه وبين نفسه من ناحية ، وفيما بينه وبين كتبه التى يقرأ من ناحية أخرى ، وفيما بينه وبين كتبه ورسائله التى يكتب ويؤلف من ناحية ثالثة . ويتبين إيثار الفيلسوف لحريته الفكرية على منصب الاستاذية من رده على الأمير الألمانى الذى عرض عليه هذا المنصب ، وذلك حيث يقول : « لقد حدثتنى نفسى لأول وهلة بأنه ينبغى على أن اتخلى عن العمل على تقـدم الفلسفة ، وذلك إذا كنت أريد أن اشتغل بتعليم الشباب ؛ ثم حدثتنى نفسى بعد ذلك بأنى لا أعرف أى حـدود ينبغى على أن أضعها لهذه الحرية الفكرية ....» . وسبينوزا الذى رفض هنا المنصب ، قد رفض أيضاً معاشـاً أراد أن يمنحه إياه مع الإقامة فى فرنسا أحـد المعجبين ، وهو القائد الفرنسى كوندى Condé . وإذا كان فى هذا الرفض أو ذاك ما يرضى نزوع سبينوزا إلى الحرية الفكرية وميله إلى الإستقلال بحيث لا يرى لأحد عليه يداً أو سلطاناً إلا أنه كان لابد له مع ذلك من أن يعيش ، وأن يتوفر لديه ما يعيش عليه ، ومن ثم نراه وقد أقبل راضياً على الإشتغال بفن آلى امتاز فيه بالمهارة والإتقان حتى جوده ، وذاعت شهرته فيه حتى لقد كان يقصد إليه القاصى والدانى من كل فج لشراء ما تنتجه يداه من ثمرات هذا الفن وهى عدسات النظارات ، فإذا هو يجد فيما يحصل عليه من الإشتغال بقطع هذه العدسات وصقلها ، ما يكفيه مؤونته وما يقضى حاجته ، وذلك إلى جانب ما كان يصرف فيه الشطر الأكبر من وقته وهو الإشتغال بالتأمل والتأليف فى الفلسفة وحقائقها .

وهكذا عاش سينوزا على النزر اليسير فى بساطة وسعادة ورضا ، وذلك بالقرب من ليدن تارة ، ثم بالقرب من لاهاى تارة أخرى ، ثم بهذه المدينة نفسها أخيراً ، حيث استأجر حجرة متواضعة وفيها قضى الأعوام الخمسة الأخيرة من حياته . على أن عزلته التى آثرها فى حياته ، وما أثير حوله من شكوك وشبهات فى أفكاره وعقيدته ، وما لقيه من حرمان واضطهاد وإبعاد ، كل أولئك لم يحل بينـه وبين الشهرة وبعد الصيت ، وإقبال المريدين والمعجبين عليه ، والتفاف الأصدقاء والتلاميذ من حوله . وليس أدل على ذلك من أن ليبنتز Leibniz الفيلسوف الألمانى عند عودته من انجلترا قد زار سبينوزا كما أن چان فيت Jean Witt وهو أحد كبار رجال الدولة فى زمانه قد شرف بتلمذته عليه وصحبته له .

وسبينوزا الذى كان يحيا حياته المتواضعة على ما يقيم الأود ، لم يكن من قوة البنية وسلامة الصحة بحيث يستطيع أن يقاوم الضعف الذى أخذ يوهن منه العظم شيئاً فشيئاً بحكم ما كان يعانيه من مرض السل من ناحية ، ومن مكابدة التأمل العميق ومشقة السهر الطويل من ناحية أخرى . ولعل أكثر ما كان يقضى فيه وقته فى الأيام الأخيرة من حياته هو الحديث إلى عشرائه من أهل البيت الذى كان يقيم فيه إلى جانب ما كان يجريه من مشاهدات بالميكروسكوب لبعض الحشرات . وذات يوم طلع الصبح واجتمع الفيلسوف بعشرائه متحدثين مناقشين كعادتهم ، ثم تفرق القوم وانصرفوا إلى حضور ما كانوا يحضرون من قداس دينى ، وعند عودتهم فى الساعة الثالثة من بعد ظهر اليوم التمسوا سبينوزا فى حجرته فاذا هم يجدونه ميتاً فى فراشه ، وكان ذلك اليوم الذى وقعت فيه وفاة ذلك الفيلسوف الراضى النفس الوادع القلب الكبير العقل ، هو اليوم الحادى والعشرون من فبراير سنة ١٦٧٧ عن أربع وأربعين سنة وثلاثة أشهر .

(٢)

تراث سبينوزا

كانت حياة سبينوزا قصيرة إذ لم يتجاوز به العمر أربعاً وأربعين سنة وثلاثة أشهر كما بينا ذلك فى موضعه من قبل . وقد ألم فى حياته القصيرة تلك بعلوم ومعارف شتى ، ووقف على كتب دينية وفلسفية وعلمية عدة ، وعكف على دراسة هذا كله إما نقداً وتحليلا لبعضها ، وإما تفسيرا وتأويلا لبعضها الآخر .

على أن حياته على قصرها كانت حياة خصبة غنية بما انتجه الفيلسوف إبانها من الكتب والرسائل وما خلفه من الخطابات التى دارت على كثير من المسائل ، وكلها مرآة لما عرفه وأخذ عنه وتأثر به من كتب وعقائد ومذاهب سابقة عليه أو معاصرة له من ناحية ، وصورة معبرة أصدق تعبير عن أفكاره وأنظاره ومذاهبه التى ابتكرها هو من ناحية أخرى .

فما لا شك فيه أن سبينوزا قد بدأ حياته الفلسفية تلميذا دارسا لغيره ، ومحصلا عن غيره ، ومستقيا من غيره ، بما يمتاز به من جدة وطرافة . وها هو ذا تاريخ الفلسفة الديكارتية فى العصور الحديثة يحدثنا بأن هذه الفلسفة قد أنجبت كثيرا من الفلاسفة فى كثير من البلاد الأوربية ، وأن من بين هؤلاء الفلاسفة الذين أغرتهم الحركة الديكارتية فى هولندة لم يكن ثمة فيلسوف ألمع إسما وأروع إنتاجاً وأبعد صيتاً مما كان لسبينوزا الذى كان فى فلسفته متصلا بالفلسفة الديكارتية أولا ، ثم منفصلا عنها آخرا ، وذلك بجدة مذهبه وجرأته ، حتى لقد قيل : « إن السبينوزية ليست إلا ديكارتية متطرفة » . وهذا التطرف هو الذى جعل سبينوزا موضعاً للأحكام المتطرفة أيضاً حتى لقد كان سبينوزا فذاً بين الفلاسفة ، إذ ظفر برضا الراضين عنه ، بقدر ما تعرض لسخط الساخطين عليه ، بحيث كان فى رأى فريق شيطانا من شياطين الكفر والإلحاد ، وفى رأى فريق آخر قديسا ينفخ فيه الله من روحه .

وإذا كان ذلك كذلك فقد تعين على الباحث إذن أن يخوض خضم هذه الأحكام المتضاربة لا ليغرق نفسه معها ، ولا ليتأثر عقله بها ، ولكن ليلتمس وجه الحق ووجه الباطل فيها ، وأن يكون سبيله إلى هذا هو الوقوف على ما خلف الفيلسوف من آثار ، والعكوف على دراسة هذه الآثار دراسة موضوعية تحليلية تقوم على الفحص العميق والنقد الدقيق ، بعيداً عن الدعاوى التى وجهت التهم ، وأثارت الشكوك والشبه ، بحيث ينتهى الباحث المتعمق ، والفاحص المحقق ، والناقد المدقق إلى الكشف عن الحقيقة فى ذاتها عارية عن الأهواء ، نائية عن العواطف التى أملت تلك الدعاوى على أصحابها .

وها نحن أولاء نسلك تلك السبيل مع فيلسوف هولندة الفذ ، فنلم على قدر ما يتسع له المقام فى (تراث الإنسانية) ، بما خلفه سبينوزا من آثار فلسفية ، انطوت على كثير من الأفكار الإنسانية ، مجملين فى عرض هذه الآثار بصفة عامة ، ومفصلين فى الحديث عن كتاب (علم الأخلاق) (Ethique) بصفة خاصة ، فهو أجمع كتب سبينوزا لشتات مذهبه وأصدق مرآة لعقله وقلبه :

(١) (مبادئ فلسفة رينيه ديكارت ، مبرهنة بالطريقة الهندسية) سنة ١٦٦٣ .

Renati des Cartes principiorum philosophiae, Mori geometrico demonstratae, 1663.

وقد شفع سبينوزا هذه الرسالة برسالة أخرى فى (الأفكار الميتافيزيقية Cogitata metaphysica) .

وتعد رسالة سبينوزا فى مبادئ فلسفة ديكارت من أول ما كتبه الفيلسوف ، وإحدى رسائله التى نشرها إبان حياته ، إذ كانت الرسالة الأخرى (الرسالة اللاهوتية السياسية) .

على أن عرض سبينوزا لمبادئ فلسفة ديكارت لايمضى إلا إلى بداية القسم الثالث من رسالته تلك ، حيث كان ينبغى أن تستنبط نتائج المبادئ العامة للطبيعة . ويكاد اصطناع النسق الهندسى الذى قدمه ديكارت نفسه في رده على (الاعتراضات الثانية) يبدو منبثا فى كل صفحات الرسالة على أنه نموذج حذا فيه سبينوزا حذو ديكارت .

ومن البين أن سبينوزا هنا إنما يعرض فكر ديكارت لا فكره هو ، كما أنه قد جعل من رسالته فى مبادئ فلسفة ديكارت مايشبه أن يكون تمهيداً لفلسفته الخاصة : إذ ليس من شك فى أن سبينوزا فى سنة ١٦٦٣ قد تجاوز حدود المذهب الديكارتى ، ووضع خطة مذهبه فى كتابه (علم الأخلاق) الذى أطلع وقتئذ بعض تلاميذه على بعض أجزائه . وأكبر الظن أن تكون رسالة سبينوزا فى عرض مبادىء فلسفة ديكارت ثمرة لما كان يقوم به الفيلسوف من تعليم الفلسفة الديكارتية لتلميذ لعله البير بورج Albert Burgh الذى كان يعيش معه حينذاك .

ومهما يكن فى عرض سبينوزا لمذهب ديكارت من دقة وأمانة ، إلا أنه كان يلح بصفة خاصة على المبادىء التى كانت تبدو له ملائمة لمذهبه الخاص ، كما أنه كان يعمد فى بعض المواطن إلى تحوير أفكار ديكارت تارة ، أو إلى تجاوزها تارة أخرى ، حتى تم له الملاءمة بين هذه الأفكار وبين ما يعنيه هو من أفكاره الخاصة . وعلى هذا النحو نجده فى أحد تنبيهات المطلب التاسع من القسم الأول يوجه الخطاب الى ديكارت فيقول له : — « إن الله ، ولو أنه لاجسمانى ، إلا أنه ينبغى مع ذلك أن يفهم على أنه مشتمل فى ذاته على كل الكمالات التى فى الامتداد » . وثمة نتيجة أخرى من نتائج هذا المطلب ، وهى النتيجة التى تقرر أن الله ، وهو خالق كل شئ ، لا يمكن أن يحس فحسب ، بل لا يمكن أن يدرك على وجه الدقة ؛ وأكبر الظن أن هـذا الكلام لا يوجد مثله على مثل هـذا الوجه عند ديكارت .

على أن الاتجاه الذى ينطوى عليه هذا الكلام فى رسالة مبادئ فلسفة ديكارت ، يوجد أيضاً فى رسالته الأخرى فى (الأفكار الميتافيزيقية) التى نشرت عقب رسالة المبادئ الديكارتية ، ووضعها سبينوزا مشفوعة بها على أنها بمثابة الإيضاحات على مسائل مختلفة فى الميتافيزيقا الديكارتية . ومهما يكن من أن سبينوزا يبدو فى هذه الرسالة أو فى تلك تلميذاً من تلاميذ المدرسة الديكارتية ، إلا أنه كثيراً ما يخلى بين مبادئه الخاصة وبين الظهور من حين إلى حين ، ولعله كان يعنى بهذا أن يهيئ العقول لفلسفة أجرأ هى تلك التى يعرضها فى آثاره الأخرى بصفة عامة ، وفى كتابه (علم الأخلاق) بصفة خاصة ، وذلك على الوجه الذى سنراه معه فى موضعه بعد .

(٢) (الرسالة اللاهوتية — السياسية — سنة ١٦٧٠ (Tractatus Theologico-politicus 1670) : وهى الرسالة الثانية التى نشرت إبان حياة سبينوزا ، وقد كتبها الفيلسوف فى وقت كان الجدل فيه محتدماً حول مسائل الوحى والنبوة والمعجزات وحرية الاعتقاد ، كما أنه جد فيها واجتهد فى تأويل التوراة تأويلا عقلياً مهتدياً فى هذا التأويل بما يشعه العقل من أنوار ، وما يكشفه من أسرار . وقد نظر كثير من خصوم سبينوزا إلى هذه الرسالة على أنها خلاصة للأفكار الضالة ، وسبيل إلى الكفر ؛ ومن هنا نستطيع أن نفسر ما يبديه سبينوزا من أسف ، وما يعانيه من ألم ، مصدرهما هذا النقد العنيف الذى تعرض له ، وهذا الطعن المجحف الذى وجهه خصومه إليه .

(٣) (رسالة فى الله وفى الإنسان سنة ١٦٦٠ Tractatus de Deo et homine, 1660) : عرض فيها سبينوزا فلسفته الخاصة ، وكتبها لأصدقائه المسيحيين ، وضاع أصلها اللاتينى ، ولكن حفظت لها ترجمتان هولنديتان نشرتا سنة ١٨٥٢ . ويمكن أن تعد هذه الرسالة بمثابة المسودة لكتاب (علم الأخلاق) .

(٤) (رسالة فى إصلاح العقل Tractatus de Intellectus Emendatione) : وقد تركها سبينوزا دون أن يتمها ، ولكنها نشرت على ما هى عليه بعد وفاته ، وهى من قبيل المدخل إلى المنهج من ناحيـــة ، وإلى التعرف على قيمة المعرفة من ناحية أخرى ، مثلها فى هذا وذاك كمثل (الآلة الجديدة Novum organum) لفرنسيس بيكون ، وكمثل (قواعد تدبير العقل Règles pour la direction de l'Esprit) ، و (مقال عن المنهج Discours de la Méthode) وكلاهما لديكارت ، و(البحث عن الحقيقة La Recherche de la Vérité) لما لبرانش . وهذه الكتب كلها ترمى إلى غاية واحدة هى الاستعاضة بها عن (الآلة = Organon) القديمة التى وضعها أرسطوطاليس ، وضمنها كتبه المنطقية فكان اسم (الآلة) عنواناً لها ، وعلماً عليها .

على أن لرسالة سبينوزا فى إصلاح العقل قيمة أخرى غير قيمتها المنهجية ، ذلك بأنها بمثابة المفتاح الذى تفتح به أبواب المذهب السبينوزى كلها ، كما أنها تعد بمثابة المقدمة أو التمهيد لكتابه الرئيسى فى (علم الأخلاق) ، ناهيك بأنها نموذج كامل قليلا ما يوجد له مضارع فى التحليل الفلسفى :

(٥) (الرسالة السياسية سنة ١٦٧٥ — سنة ١٦٧٧ Tractatus politicus, 1675-1677) : كتبها سبينوزا فى أواخر حياته ولم يتمها ، ولكنها نشرت على ما هى عليه بعد وفاته . وهذه الرسالة كتاب عام فى السياسة العقلية ، فيها وسع الفيلسوف نطاق المبادىء التى وضعها فى رسالته اللاهوتية السياسية . فتناول بالدرس والتحليل المفصلين كلا من الملكية المستبدة والأرستقراطية والديمقراطية .

(٦) (الخطابات) : وقد ترك سبينوزا طائفة صالحة منها كتبها إلى مراسليه من أصحاب الشخصيات العلمية البارزة الذين كان من أشهرهم ميير Myer ناشر آثار سبينوزا بعد وفاته وأولدنبرج Oldenburg سكرتير الجمعية الملكية للعلوم بلندن . على أن خطابات سبينوزا ، وإن لم يكن لها حظ من الذيوع والانتشار بقدر ما كان لخطابات ديكارت ، إلا أن لبعض تلك الخطابات أهمية كبرى من حيث ما تناولته من موضوعات فى الرياضيات والكيمياء والبصريات وصقل العدسات ، فضلا عما يتناوله أكثرها من موضوعات فلسفية وأخرى تتعلق بتأويل الكتب المقدسة : ومن هذه ما يعد شروحاً قيمة على مسائل وردت فى كتاب (علم الأخلاق) : فليس من شك فى أن من أهم وأمتع الخطابات التى من هذا القبيل الخطاب ٢٩ فى « اللامتناهى » ، والخطاب ٤٢ فى « التمييز بين الماهية والوجود » ، والخطاب ٤٥ فى « البرهان على وجود الله » ، والخطاب ٤٩ فى « الله والمصائر والنجاة » ، والخطاب ٧٤ فى « معارضة المذهب الكاثوليكى » .

(٧) (علم الأخلاق على النهج الهندسى Ethica Ordine Geometrico Demonstrata) : وهو أهم كتب سبينوزا وأصدقها تصويراً لمذهبه ومنهجه ، وقد اشتغل الفيلسوف بإعداده وتأليفه وتنقيحه طوال سنين عدة من حياته ،ولكنه لم يجرؤ على نشره إبان حياته خشية الفتنة ، فنشر الكتاب بعد مماته . على أنه كان يطلع خاصة أصدقائه وتلاميذه على الأجزاء التى كان يتمها ، وذلك ليدرسوها ، ويبدوا رأيهم فيها ، ويكتبوا له

بما يعرض لهم من مشكلات ، بشرط ألا يطلعوا أحداً على تلك الأجزاء من الكتاب إلا بعد الاستيثاق من خاتمه . ولقـد بالغ سبينوزا فى هذا الضن بالكتاب على عامة القراء حتى شملت مبالغته الخاصة من الفلاسفة، إذ لم يبح لأحد ممن أطلعهم على الكتاب أن يظهر ليبنتز Leibniz وهو الفيلسوف الذى له شأنه على شىء منه . وظل سبينوزا ضاناً بكتابه (علم الأخلاق) على ليبنتز حتى توثقت بينهما الصلة ، فاذا هو يتيح له فرصة الإطلاع عليه والنظر فيه .

(٨) (مختصر فى النحو العبرى Compendium grammatices Linguae hebraeae) : وضعـه سبينوزا بعد رسالة اللاهوتية السياسية وهو كما يبدو من عنوانه ليس كتاباً فى الفلسفة أو اللاهوت أو السياسة ، وإنما هو موجز ناقص فى قواعد اللغة العبرية ، إلا أن بين بعض ما ورد فيه وبين المذهب الفلسفى لسبينوزا صلة ما : ذلك بأن الفيلسوف يلح فيه على أن العنصر الأول والجوهرى للغة هو الإسم لا الفعل ، وأن المعنى الأصلى الذى تنطوى عليه الألفاظ هو الذى لا يدل على حال أو فعل ، وإنما على شىء أو جوهر ؛ وهذه نظرية وإن كانت موضع جدل ومناقشة من ناحية فقه اللغة ، إلا أن صلتها بالميتافيزيقا السبينوزية ظاهرة .

هذه جملة المصنفات التى يتألف منها التراث الفلسفى والدينى والسياسى للفيلسوف الهولندى ، وكل هذه المصنفات قد نشر باللاتينية فيما عدا رسالة واحدة هى الرسالة الموضوعة فى (الله والإنسان وسعادته) على نحو ما سبقت الإشارة إلى هذه الرسالة فى موضعها من الحديث عنها آنفا . ونحن إذا تدبرنا ما خلفه سبينوزا من آثاره الفلسفية والدينية والسياسية تلك ، ألفينا طابع الجدل يكاد أن يطبعها جميعا : فرسالة (الأفكار الميتافيزيقية) و (الرسالة اللاهوتية السياسية) وبعض الأجزاء الأولى من كتاب (علم الأخلاق) ، كل أولئك يدور فيه الجدل على الكيفية التى يمكن أن تقوم بها الأخلاق مع نظام الضرورة الكلية ، وعلى ما يصير إليه اللاهوت والدين مع هذا اللون الجديد الذى يقدمه سبينوزا لتأويل الكتب المقدسة : ذلك بأن سبينوزا ، سواء فى رسالته اللاهوتية السياسية أو فى خطاباته ، لاينكر الكتب المقدسة على الإطلاق ، ولكنه يؤولها على طريقته التى استحدثها واصطنعها حتى مع شخص المسيح عليه السلام ، وذلك على الوجه الذى نتبينه معه مما كتبه فى أحد خطاباته إلى أولدنبرج حيث يقول : « إن المسيح هو أسمى مرتبة من مراتب تجلى الحكمة الإلهية فى هذا العالم » .

٣
كتاب سبينوزا فى علم الأخلاق

يعد كتاب سبينوزا فى (علم الأخلاق) أهم كتبه وأدلها على منهجه ، وأجمعها لكل نواحى مذهبه ، فضلا عن أنه يوضح ويفصل كثيرا من أفكاره وانظاره التى وردت غامضة أو مجملة أو مشارا إليها فى كتبه ورسائله الأخرى .

وفى هذا الكتاب يصطنع سبينوزا منهج الرياضيين فى الهندسة ، ويسرف فى اصطناع هذا المنهج ، حتى لقد جاء كتابه أشبه بكتب علماء الهندسة منه بكتب الفلاسفة . وليس أدل على هذا من أن الكتاب كله ليس إلا طائفة من التعريفات والبديهيات والمسلمات والمطالب والبراهين والنتائج ، وما إلى ذلك مما يصطنعه علماء الهندسة فى كتبهم ورسائلهم ، وفى حل معضلاتهم ومسائلهم .

واصطناع سبينوزا للمنهج الهندسى على هذا الوجه لم يكن بدعا فى للعصر الذى عاش فيه هذا الفيلسوف، إذ كان ينظر فى ذلك العصر إلى المنهج الرياضى على

أنه نموذج ينبغى أن يحتذى فى العلوم كلها : فهوبز Hobbes الفيلسوف الإنجليزى الذى عنى بسبينوزا بدراسته عناية خاصة ، قد رد المنطق كله إلى الحساب العددى ؛ وديكارت Descartes الفيلسوف الفرنسى الذى اتخذ منه سبينوزا فى أول عهده بالتفكير الفلسفى قدوته حتى لقد كان مؤثراً له ، متأثراً به ، مقبلا على فلسفته وعلى عرض مبادئها فى أولى رسائله ، قد قدم مثلا واضحاً لتطبيق المنهج الرياضى والصورة الهندسية على جزء من أجزاء ميتافيزيقاه . وهذه الصورة الهندسية هى التى آثرها سبينوزا ليعرض فيها أولا مبادئ فلسفة ديكارت ، ثم ليعرض فيها بعد ذلك أفكاره هو وأنظاره فى فلسفته الخاصة . ولعل مذهب سبينوزا كان أطوع للصورة الهندسية من مذهب الفلاسفة التجريبيين ، ومن مذهب بعض الفلاسفة العقليين ، لأن مذهب سبينوزا ينحى التجربة ، ويريد أن يستنبط كل شئ من فكرة أولى مستمدة من العقل .

على أن الآلة الرياضية ، وإن كانت نافعة ومحققة لفوائد كثيرة بصفة عامة ، وأكسبت منهج سبينوزا ومذهبه بعض خصائص جدتهما وطرافتهما بصفة خاصة ، إلا أنها قد أفقدت هذا المذهب وذلك المنهج كثيراً من وضوحهما وإبانتهما ، إذ ليس من اليسير على الناظر فى كتاب (علم الأخلاق) لسبينوزا ، وفى غيره من الكتب التى نحت نحوه ، وألبست الثوب الهندسى مثله ، أن يدرك الأفكار فى تسلسلها وتتابعها . وها هوذا ليبنتز Leibniz الفيلسوف الألمانى يتحدث عن سبينوزا فيقول : « إن سبينوزا لا يبدو دائماً معلما عظيما فى فن البرهان ، وإن عقل هذا المؤلف ليبدو معقداً ملتوياً ، وإن من النادر عنده أن يسلك الطريق الواضح الطبيعى ، وإنه ليؤثر الطرق الوعرة والمسالك الدائرية الطويلة ، وإن براهينه إنما هى مما يحير العقل أكثر مما ينور .... وإنه أحياناً ما يتلاعب بالبرهان ..... » ، (نشر هذا النص فوشيه دى كارى Foucher de Careil سنة ١٨٥١) .

ومهما يكن من شئ ، فقد عرف سبينوزا نفسه مساوئ المنهج الذى اصطنعه ، وذلك فيما يصرح به فى ذيل الجزء الرابع من كتابه (علم الأخلاق) حيث يقول : « إن المبادىء التى وضعتها فى هذا الجزء الرابع للطريقة التى يحيا بها الإنسان حياة أفضل ، ليست معدة البتة على نسق من شأنه أن يتيح إدراكها بلمحة بصر واحدة ، حتى يستخرج بعضها من بعض على وجه أيسر ، فقد كنت مضطراً إلى أن أشتتها قليلا ، ومن ثم أصبح من الضرورى أن ألم شعثها مرة أخرى هنا على نسق مطرد ، وذلك بأن أرد هذا العرض كله إلى طائفة معينة من المبادئ الرئيسية » . وهكذا نرى أن سبينوزا لكى يعالج هذا التقطع الذى كان سبباً فى غموض فكره ، قد اضطر إلى أن يتناول براهينه من جديد ، وأن يتحدث عنها فى لغة متسقة وعبارة مؤتلفة من قبيل ما يتحدث به الكتاب والمؤلفون عادة ، حتى تبدو الروابط على وجه أحسن ، وفى صورة أوضح ؛ ناهيك بأنه يأسف لأنه لم يتحدث دائماً فى هذه اللغة الرصينة الحية التى صاغ فيها بعض الشروح scolies والتذييلات appendices مما عقب به على بعض المطالب propositions والبراهين Demonstrations وذلك عند ما كان يأخذ نفسه بالازورار عن لغة علماء الهندسة ومنهجهم . ومهما يكن من شئ مرة أخرى فإن الصورة الهندسية ليست من فكر سبينوزا إلا بمثابة الظرف أو القالب الذى صب فيه هذا الفكر العبقرى ، وأن الخير كل الخير إنما هو أن نوغل فى فكر سبينوزا نفسه ، وأن ننفذ إلى أعماقه فى

ذاته بصرف النظر عن هذا القالب أو تلك الصورة ، فنعريه من هـذه الصيغ الهندسية التى من شأنها أن عوقته عن الوضوح والإبانة، وأضفت عليه ثوباً من الغموض والابهام ، فهنالك تبدو الأفكار متصلة ، والأنظار متسقة ، والمذهب متكاملا فى صورته المؤتلفة .

ذلك هو منهج سبينوزا فى كتابه (علم الأخلاق) وتلك هى مساوئ ذلك المنهج . أما الكتاب فى ذاته ، وفى أجزائه التى يتألف منها ، وفى موضوعاته التى يشتمل كل جزء عليها ، فهذا كله ما أرجو أن أوفق فى الوقوف عنده ، والإلمام به ، والإبانة عنه ، فى الصفحات التالية :

يتألف الكتاب من خمسة أجزاء : الجزء الأول فى الله ، والجزء الثانى فى طبيعة النفس وأصلها ، والجزء الثالث فى أصل الانفعالات وطبيعتها ، والجزء الرابع فى عبودية الإنسان أو فى قوة الانفعـالات ، والجزء الخامس فى قوة العقل أو فى حرية الإنسان . ويلاحظ هنا أن موضوع الجزءين الرابع والخامس هو علم الأخلاق ، ولكن سبينوزا أطلق اسم (علم الأخلاق) على الكتاب كله ، لأن العمل عنده هو غاية النظر من ناحية ، ولأن منزعه الرئيسى إنما كان منزعاً أخلاقيا من ناحية أخرى ، وإن مثله فى هذا المنزع كمثل الرواقيين إذ كان النظر عندهم سبيلا إلى العمل أو كان العمل فى فلسفتهم غاية للنظر .

ولكى تتبين لنا القيمة الكبرى التى لهذا الكتاب فى ذاته ، والخطر العظيم الذى له فى تراث الإنسانية يحسن أن نقف معه ومع مؤلفه وقفة عند كل جزء من أجزائه ، بحيث تتضح معالمه الرئيسية وخصائصه الجوهرية ، وموضوعاته الميتافيزيقيـة والنفسية والأخلاقية :

الجزء الأول

فى الله

أفرد سبينوزا الجزء الأول من كتاب (علم الأخلاق) للحديث عن الله ، ذاته وصفاته وتجلياته، وعما يتصل بهذا كله فى الإنسان والعالم ، واستهل هذا الجزء ، كما استهل غيره من الأجزاء الأخرى بطائفة من الحـدود أو التعريفـات والبديهيات والمسلمات التى قدمها بين يدى ماهو بسبيل البرهنة عليه من المطالب ، وكل أولئك قوام للأسلوب الهندسى الذى ساد الكتاب كله ، على نحو ماسبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً .

ولعل أهم الحدود أو التعريفات التى فى مستهل هذا الجزء ، هو هذا التعريف الذى له خطره فى تاريخ الفلسفة الحديثة بصفة عامة ، وفى فلسفة سبينوزا بصفة خاصة ، وفى ميتافيزيقاه بصفة أخص ، وأعنى به تعريف الجوهر الذى يحده سبينوزا بقوله : «وأعنى بالجوهر هذا الذى يوجد فى ذاته ، أو بعبارة أخرى هو هذا الذى ليس تصوره مفتقراً إلى تصور شئ آخر عنه يجب أن يكون وجوده » (علم الأخلاق : ج ١ تعريف (٣)) . ثم يتحدث سبينوزا عن الله باعتباره جوهراً متأحدا ولا متناهيا وضروريا أو واجب الوجود بذاته ، كما يتحدث عن الموجودات التى تملأ أرجاء الكون على أنها أحوال أو أشكال أو صور أو هيئات (Modes) لهذا الجوهر (Substance) الأوحد أو الله ، كما يبرهن على وجود الله باعتباره جوهراً واجب الوجود بذاته ، ولامتناهيا فى ذاته ومتأحداً مع ذاته ، وله عدد لامتناه من الصفات (attributs) اللامتناهية . وها هنا يبين سبينوزا أن اللامتناهى على أنواع ، كما أن لفظ اللامتناهى يستعمل فى الاصطلاح بمعنى يدل على أنه صفة ذاتية للشىء المتصف به تارة ، وبمعنى يدل على أنه وصف

عددى للشىء وقد تكثرت أفراده فهى لامتناهية فى عددها لا فى ذاتها .

أما من حيث تطبيق هذا المعنى الاصطلاحى أو ذاك على الجوهر الذى هو الله عند سبينوزا ، فإن الفيلسوف الهولندى يستعمل كما يبدو لفظ اللامتناهى بالمعنيين ، إذ للجوهر الإلهى عنده صفات لامتناهية فى ذاتها ولا متناهيـــة فى عددها ، إلا أننا لا نعرف من هذه الصفات التى هى كذلك غير صفتين جوهريتين هما فى متناول عقولنا ، وهاتان الصفتان الجوهريتان هما الفكر (La pensée) من ناحيـــة ، والامتداد (L'étendue) من ناحية أخرى .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن سبينوزا يرى أن الله من حيث هو جوهر ، فهو مفكر من ناحية ، وممتد من ناحية أخرى ، وهو وإن كان ممتدا إلا أنه لا جسمانى . وعنده أن الله من حيث هو مفكر ، فإن فكره لا محدود ، وأن موضوعه هو الوجود اللامحدود ، أو الكائن اللامتعين (L'être indéterminé) . وإذن فليس لله عقل بالمعنى المألوف ، ولا له فهم على الوجه المعروف ، لأن الفهم على هذا الوجه ، والعقل بذاك المعنى ، إنمـــا هما إسمان يطلقان على ملكة أو وظيفة من ملكات الفكر الإنسانى المحدود ووظائفه ، وهذا أو ذاك ليس من طبيعة الذات الإلهية اللامتناهية فى كل شىء بصفة عامة ، وفى صفتيها الجوهريتين وهما الفكر والامتداد المطلقان عن كل حد أو قيد أو تعين بصفة خاصة . ومثل هذا يقوله سبينوزا عن الإرادة : فكما أن الله ليس له عقل أو فهم بالمعنى الإنسانى المعروف أو المألوف ، فهو ليس له إرادة أيضاً بهذا المعنى أو ذاك ، لأن الله ليس له موضوع محدود أو معين تتعلق به إرادة مقيدة بهذا الموضوع المحدود المعين .

وإذا كان الله فى ذاته ، وهو الطبيعة الطابعة (La nature naturante) كما يسميه سبينوزا ، ليس له عقل ولا إرادة ، إلا أن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالله منظوراً إليه فى سياق النظام الضرورى لطبيعته ؛ وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الفكر بالفعل والشعور ليس لهما مكان إلا من خلال الفيض الضرورى لصفات الله ؛ أو هو يعنى بعبارة أوضح أن الطبيعة الطابعة هى العالم أو الله باعتباره جوهراً أو مبدأ ، بخلاف الطبيعة المطبوعة (La nature naturée) وهى العالم أو الله، ولكن من حيث هو مجلى (manifestation) أو ظاهرة (Phénomène) . وينتهى سبينوزا إلى أن الطبيعة الطابعة هى الجوهر بصفاته على حين أن الطبيعة المطبوعة هى جملة الأحوال أو الأشكال أو الصور أو الهيئات التى للجوهر .

واسبينوزا الذى يعد الفكر والامتداد صفتين جوهريتين لذات الله ، ينظر كذلك إلى الحرية على أنها عين ذات الله ، أو عين فعاليته (activité) اللامتناهية فى نفوذها إلى كل صور الوجود الممكنة حتى تبلغ ذروة اللامتناهى وفقاً لقوانين ضرورية ، ولا ينظر إلى الحرية على أنها صفة من صفات الله ، إذ الحرية عنده هى أن يفعل الكائن بمقتضى قوانين طبيعته الذاتية وحدها ، وذلك على الوجه الذى نتبينه معه من تعريفه للحرية حيث يقول : — « يقال لهذا الشىء إنه حر إذا كان موجوداً بحكم الضرورة النابعة من محض طبيعته ، وكانت ذاته وحدها هى التى تسيره فى أفعاله . ويقال لهذا الشىء إنه ضرورى أو مضطر مجبر إذا كان شىء آخر هو الذى يسيره فى وجوده وأفعاله ، وذلك بنسبة ثابتة وشرط معين » . (علم الأخلاق : ح ١ ، تعريف ٧) .

وكأن سبينوزا فى فهمه للحرية على هذا الوجه ، يربط الله والإنسان بروابط الضرورة ، كما يرى أن كل ما يفعله الله إنما يصدر عن طبيعته ضرورة على هذا الوجه الذى هو عليه ، وذلك على نحو ما هو

الشأن فى المثلث إذ يقال عنه إن جملة زواياه مساوية لزاويتين قائمتين ، فان المساواة بين جملة زوايا المثلث وبين الزاويتين القائمتين إنما تنشأ من طبيعة المثلث ؛ ومن هنا لا يمكن أن يكون كل ما فى العالم على وجه آخر ، ولا على نظام آخر ، لأن كل شيء قد عينته وحددته الطبيعة الإلهية،سواء فى الإنسان أو فى العالم ؛ وإذن فالفرق بين الضرورى الواجب الوجود بذاته (nécessaire) وبين الحادث الممكن الوجود بذاته الواجب الوجود بغيره (contingent) ، ليس له وجود فى الحقيقة ، وإنما هو آت من جهلنا بماهية الأشياء وبنظامها الكلى .

والعالم الذى يصدر ضرورة عن ذات الله، ينبغى أن يكون له أعلى درجة من درجات الكمال الممكن ، على حين أن الله ذاته ينبغى أن يكون له أسمى درجة من الكمال المطلق . وها هنا يتبين أن سبينوزا من أصحاب مذهب التفاؤل (optimiste) ، مثله فى هذا التفاؤل كمثل ديكارت ومالبرانش وليبنتز ، ولكن مع هذا الفارق الجوهرى ، وهو أن سبينوزا يقيم مذهبه فى التفاؤل لا على أساس من حكمة الله وعنايته، بل على أساس من ضرورة طبيعته . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن سبينوزا يرى أن النظام العجيب للعالم ليس ناشئاً من فعل علة عاقلة ، ولكنه ناشىء من وحدة جوهر الأشياء كلها ، ومن اتحاد كل الأعراض أو الهيئات مع عين الجوهر . أما أن فى العالم نقصاً أو نقائص ، فهذا راجع إلى خطئنا نحن فى تقدير كمال الأشياء تقديراً يتفاوت بتفاوت منفعتنا ، ويوافق ما يلائمنا ، بدلا من أن ينبنى تقديمنا على حسب طبيعة الأشياء فى ذواتها ، وبمقتضى ماهيتها الذاتية .

على أن سبينوزا الذى نظر إلى الله على أنه الطبيعة الطابعة التى تصـــدر عنها أو تفيض منها الطبيعـــة المطبوعة ، قد أنكر مذهب التشبيه (Anthropomorphism) ، سواء فى هذا الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) أو فى (رسالته اللاهوتية السياسية) : فهو ينكر فى شدة وسخرية وقوة فى البيان فكرة إله ذى ميل أو هوى يتقلب مع ميوله وأهوائه ، ويتبدل مع خططه وأغراضه ، ويريد شيئاً ثم يريد نقيضه أو عكسه أو ضده ، ويثور ويسكن ، ويندم وينتقم ، فكل أولئك وغيره من ضروب الانفعالات ، التى تجعل لله غاية من الغايات ، إنما هو فى نظر سبينوزا حديث أساطير وخرافات : ذلك بأن الله الذى ليس لوجوده بداية ولا نهاية ، ليس لأفعاله كذلك علة خارجة عن ذاته تصدر عنها ، ولا غاية غير فائضة من ذاته تنتهى إليها . وها هنا يستفيض سبينوزا فى نقده لفكرة العلة الغائية ، وفى تجريحه للقائلين بها ممن يزعمون أن لأفعال الله دوافع وعللا فاعلية وأخرى غائية ، مثلها فى هذا كمثل أفعال الإنسان ، الأمر الذى يجعلهم يفرقون فى الوهم الباطل إذ يجعلون لأفعال الله دوافع شبيهة بدوافع أفعالهم ، وحرية من قبيل حريتهم ، فإذا هم يهذون فى الأضاليل ، ويضلون فى الأباطيل .

فإذا عرفنا كل ما تقدم ، فقـــد انتهينا مع سبينوزا إلى التذييل الذى ختم به الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) ، حيث يصطنع أسلوباً ممتلئاً بالجرأة والثقة فيما يتحدث به عن تفسيره لذات الله وطبيعته وصفاته وصلته بالانسان والعالم ، فإذا هو يفصل المجمل ، ويوضح المشكل ، على وجه نتبين معه أن إلهه هو الوجود كله ، أو هو كل الوجود فى كل مراتبه ، وليس ثمة خارج ذاته وصفاته شئ آخر يستحق أن يطلق عليه اسم « الجوهر » ، لا بمعنى أن كل شئ به فحسب ، ولا بمعنى أن كل شئ فيه فحسب ، ولكن بمعنى أن كل شئ هو عينه . إنه العلة الفاعلية (Cause efficiente) لوجود كل

الأشياء وماهيتها ، ولكنه أيضاً العلة المفيضة (Cause immanente) التي لا تنفصل عن المعلول ، والتي يسكن أو يكمن فيها المعلول ، كما أنه عين الفعالية ، وعين الحياة ، في أسمى وأكمل درجاتهما ، وأوجبها للشمول الذى لا يخرج عنه أي شئ ، وللفيض الذى يصدر عنه كل شئ .

الجزء الثانى

فى طبيعة النفس وأصلها

إذا كان سبينوزا قد عرض فى الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) للطبيعة الطابعة على أنها هى الله ، فهو هنا فى الجزء الثانى يعرض للطبيعة المطبوعة على أنها هي الإنسان ، ولهذا نراه ينبهنا بادىء ذى بدء إلى أنه لايزمع أن يفسر الطبيعة المطبوعة بأسرها أى كل الأشياء التي لاحصر لها ولا يتناهى عددها ، والتي تفيض ضرورة من صفات الله ، وإنما هو يتناول بهذا التفسير ما عساه أن يوصلنا إلى معرفة النفس الإنسانية وطبيعتها ، وكل ما تمتلىء به من ملكات وأفكار عل أنها هيئات أو أحوال لله من حيث هو جوهر مفكر ، كما أن كل الأجسام إنما هى هيئات أو أحوال لله من حيث هو جوهر ممتد ؛ ومن هنا لم يشغل العلم الطبيعي إلا حيزا ضئيلا عند سبينوزا ، بالقياس إلى ما يشغله هذا العلم عند ديكارت .

وإذا كان ذلك كذلك فكيف ولدت الطبيعة الطابعة الطبيعة المطبوعة ؟ وكيف تولدت الأشياء المتناهية من أحضان الشيء اللامتناهى ؟ الحق أن هذه المسألة أو تلك لا وجود لإحداهما أو لكلتيهما عند سبينوزا الذى لا ينكر فكرة الخلق فحسب ، بل ينكر فكرة التوليد أيا ما كان أيضا : ذلك بأنه يرى أن الصفات الإلهية بكل مالها من هيئات إنما توجد منذ الأزل ، مثلها فى هذا كمثل الجوهر الإلهى إذ هو يوجد منذ الأزل بكل ما له من صفات ، إذ أن الأشياء الجزئية أو الفردية من حيث هى مكونة بواسطة هذه الهيئات ، فهى مساوقة لله الذى له هذه الصفات التي تفيض منها هذه الهيئات ، وإذا كان الله سابقا عليها ، فليس هذا السبق فى الزمان ، ولكنه فى الطبيعة والرتبة ، لأنه لا يمكن أن يتصور أن الله كان من غير العالم ، كما لا يمكن أن يتصور أنه كان بدون صفاته وهيئاته .

وينبنى على هذه المقدمات كلها أن كلا من النفس الإنسانية والجسم الإنسانى هيئة لصفة من صفات الجوهر الإلهى ، أعنى أن النفس الإنسانية هيئة لصفة الفكر الإلهى ، وأن الجسم الإنسانى هيئة لصفة الامتداد الإلهى وقد نظر سبينوزا إلى هاتين الهيئتين وهما النفس الإنسانية من ناحية ، والجسم الإنسانى من ناحية أخرى ، على أن بينهما تبادلا أو توازيا ، كما نظر إلى الصلة بين الأفكار فيما بينها من جهة ، وإلى الصلة بين الأشياء فيما بينها من جهة أخرى ، على أن بينهما مثل هذا التبادل أو التوازى الذى بين النفس والجسم ، وكما نظر بعد هذا كله إلى الإنسان على أنه هيئة مركبة من الفكر والامتداد الإلهيين . ويمكن أن يقال بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا نفسه أن النفس فكرة أو سلسلة من الأفكار للفكر الإلهى ، وأن الجسم فكرة للنفس ، والنفس فكرة للجسم تقابل كل منهما الأخرى أو تتوازى كل منهما مع الأخرى . وكل أولئك ينتهى بسبينوزا إلى أن ثمة إتساقا سابقا (Harmonie préétablie) بين النفس والجسم ، وأن هذا الإتساق تحكمه الضرورة التي هى شرط لا بد منه عند هذا الفيلسوف لكل ما يصدر عن الطبيعة الإلهية . وهنا ينتهى سبينوزا أيضا إلى أن هذه الصلة الضرورية بين النفس والجسم ، أو بين كل جسم وبين فكرته ، إنما تؤدى إلى أن لكل جسم نفساً ، وأن الطبيعة بأسرها

حية ، وهذا يعنى أيضا أن كل الكائنات التى فى الكون حية ، ولكن على درجات متفاوتة .

وبعد نظرية النفس وصلتها بالجسم ، وقف سبينوزا فى الجزء الثانى من كتابه (علم الأخلاق) عند الهيئات المختلفة التى تتألف منها النفس الإنسانية ، مبتدءا بالمعرفة ، وهاهنا ننتقل مع هذا الكتاب من علم الوجود (الأنطولوجيا) إلى علم النفس (البسيكولوجيا) الذى يختلف عند هذا الفيلسوف عما هو عليه عند جمهرة الفلاسفة الذين عرضوا لعلم النفس : ذلك لأن سبينوزا إنما يستقى كل عناصر علمه فى النفس من من طبيعة الله وصفاته ، بحيث لا يعول على استمداد شىء من المشاهدة الباطنية أو الشعور الإنسانى الذى تقوم به وتدور عليه هذه المشاهدة الباطنية ، إذ أن النفس كما يتصورها سبينوزا ليس لها ملكات ، وإنما كل ما لها هيئات . ويترتب على هذا أن العقل والإرادة والحساسة إنما هى مجرد ألفاظ لا معنى لها ، أو هى محض تجريدات لاغناء فيها ، وأن هيئات الفكر هى وحدها التى لها حقيقة وجودية ما .

أما ما هى هيئات الفكر هذه ، فان سبينوزا لا يسأل عنها الشعور النفسى ، وإنما هو يسأل فكرة الله التى يستنبط منها درجات المعرفة المختلفة ، أو هيئات المعرفة والشعور نفسه . وإن نظرية المعرفة عند سبينوزا لتبدو لأول وهلة وكأنها تجريبية ، على نحو ما هو الشأن فى نظرية المعرفة عند كل من هوبز Hobbes وجساندى Gassendi . ومهما يكن فى قول سبينوزا من أن الجسم الإنســـانى هو فكرة النفس الإنسانية والموضوع الوحيد لها ، من مسحة تجريبية ، إلا أن الجسم الإنسانى هو هيئة من هيئات الامتداد الإلهى ، ومن هنا ينطوى على فكرة الجوهر الإلهى نفسه ، وهذا هو ما ينفرد به سبينوزا ، من دون التجريبيين ، وتمتاز به نظريته فى المعرفة من خصائص مثالية (idéaliste) ، على الرغم مما يبدو فيها بادىء ذى بدء من خصائص تجريبية (Empirique) .

والمعرفة هنا فى الجزء الثانى من كتاب (علم الأخلاق) على درجات ثلاث هى التى أوردها سبينوزا فى رسالته (فى إصلاح العقل) على أنها أربع ؛ وقد استحالت هذه الدرجات الأربع إلى ثلاث لأن الدرجتين الأوليين توحدتا فى درجة واحدة هى درجة الأفكار الجزئية غير التامة (inadéquates) الملتبسة (confuses) ، والفكرة غير التامة هى التى لا تساوى موضوعها ، على حين أن الفكرة التامة (adéquate) هى التى تساوى موضوعها . وتمتاز الفكرة التامة بأنها هى وحدها الواضحة وضوحاً كاملا ، والصادقة صدقاً تاماً ، والحقيقية حقاً ، واليقينية يقيناً مطلقاً (vraie) : فالمعرفة الآتية عن طريق الحواس والمخيلة معرفة غير تامة ، على حين أن معرفة الله ليس فيها فكرة غير تامة البتة ، ومن هنا كان الفرق بين أفكار الله وبين أفكار الإنسان فى أن أفكار الله كلها تامة على حين أن بعض أفكار الإنسان غير تامة ، ومن هنا يأتى أو يقع الخطأ فى المعرفة الإنسانية ، هذا الخطأ الذى يعرفه سبينوزا بأنه ليس إلا ضرباً من الحرمان من المعرفة ، أو الإغراق فى الجهل بحقائق الأشياء وعللها الحقيقية .

وإذا كانت المعرفة الآتية عن طريق الحواس والمخيلة معرفة ظنية ملبسة ناقصة فإن المعرفة الحاصلة فى العقل أو المحصلة بالعقل معرفة يقينية واضحة كاملة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الحواس والمخيلة ترينا الأشياء بعين الحدوث والإمكان (contingence) ، على حين أن العقل يريناها بعين الوجوب والضرورة (nécessité) والديمومة (éternité) ، وهذه العين من شأنها أن تلبس الأشياء صورة الحق والصدق ، على حين أن تلك العين من شأنها أن تلبس الأشياء صورة الخطأ

والباطل . ولهذا يتعين على النفس التى تريد أن تخلص من اللبس والخطأ ، أن تعمل على الإنسلاخ من نطاق الجزئى ، وأن تسمو إلى آفاق الكلى . وها هنا تتبين الدرجتان الأوليان للمعرفة : الدرجة الأولى وهى المعرفة الحسية ، والدرجة الثانية وهى المعرفة العقلية إحداهما تقف عند الجزئى الخاص ، والأخرى تتجاوز هذا الجزئى الخاص إلى الكلى العام .

على أن الوصول إلى الكلى العام إنما هو بطريقين : أحدهما طريق الاستدلال أو التعميم غير المباشر أو بالواسطة (médiate) الذى يتخذ نقطة بدئه من المشاهدة ، والآخر طريق الحدس (Intuition) أو التعميم المباشر أو بلا واسطة (Immédiate) ، وهذا الضرب الأخير من ضروب المعرفة هو الدرجة الثالثة من درجاتها ، وهى أكمل الدرجات جميعاً ، والنفس التى تصل إليها هى أكمل النفوس جميعاً ، إذ ترى كما لو كانت ترى بعين الإشراق (Illumination) ، ترى فى كل جسم الامتداد الإلهى ، وترى فى كل فكرة الفكر الإلهى ، ترى فى كل صفة من الصفات الجوهر اللامتناهى الذى هو عين ذات الله ، ترى هذا كله على هذا الوجه فإذا هى فيما ترى وتتأمل من الجوهر الإلهى تمتزج معرفتها بمعرفة العقل اللامتناهى وهو عقل الله ذاته (علم الأخلاق : جـ ٢ ، مطلب ٤٤ — ٤٦) . وكما أن هذه الدرجة هى أعلى درجات المعرفة ، فهى كذلك أسمى مراتب الفضيلة والسعادة ، وذلك على الوجه الذى سنتبينه مع سبينوزا عندما نعرض لمذهبه الأخلاقى فى الجزءين الرابع والخامس من كتابه (علم الأخلاق) . وهكذا نرى مما يقدمه سبينوزا من نظريته فى المعرفة أن النفس الإنسانية ، وقد اتخذت موضوع معرفتها من جوهر الله أو ذاته ، تستطيع أن تسمو ، وأن تصل إلى هذه الدرجة العليا من المعرفة : لأن الجسم الذى تتـأثر به وتؤثر فيـه وهو موضوع فعلهـا وانفعالها ، إنما يعبر عن ذات الله . وهكذا نرى أيضاً أن أخص خصائص نظرية المعرفة السبينوزية هو أنها نظرية لا تتخذ محورها الرئيسى من الأنا الإنسانى (Le moi) ، بل من الفكر الإلهى اللامتناهى ، إذ ليست النفس الإنسانية هى التى تروى وتفكر ، وتعرف وتدبر ، وإنما الله وحده هو الذى يروى ويفكر ، ويعرف ويدبر فى هذه النفس الانسانية أو تلك .

ويميز سبينوزا بعد هـذا كله بين الفعل (action = agir) وبين الانفعال (Passion = Pâtir) ولكنه يحصر الفرق بينهما فى الوضوح واللبس اللذين يتفاوتان قوة وضعفاً فى معرفتنـا بعلل أفعالنا وانفعالاتنا : فالنفس تكون فاعلة حينما تتصور بوضوح ما ينتج عن طبيعتها ، وهى تكون منفعلة عندما تعرف هذه العلل فى لبس ، إذ أن كل الأفعال تصدر عن أفكار تامة واضحة ، على حين أن كل الانفعالات تصدر عن أفكار غير تامة ملبسة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن النفس فى الفعل تكون مسيرة بالضرورة النابعة من طبيعتها ، على حين أنها فى الانفعال تكون مسيرة بالضرورة النابعة من الطبيعة الخارجية ، ولكنها على الحالين مسيرة بالضرورة أبداً . ومن هنا كانت نظرة سبينوزا إلى إيمان الناس بالحرية على أنه ليس إلا وهماً من الأوهام الباطلة الشائعة ، وإنه لوهم قائم على الجهل بالأسباب والدوافع الحقيقية ، وراجع إلى العلم علماً ناقصاً غير واضح بهذه الأسباب .

وفى نهاية الجزء الثانى من كتاب سبينوزا فى (علم الأخلاق) ، نراه يحتفى احتفاء حماسياً له روعته بنتائج مذهبه الأخلاقى لاسيما فيما يتعلق بالفضيلة والسعادة القصوى من ناحية ، والسكينة والطمأنينة العليا من ناحية أخرى : ذلك بأنه يذهب إلى أن

دوام افتقارنا المطلق إلى الله وإلى ضرورة الأشياء ، من شأنه أن يجعلنا نضع معه السعادة القصوى والبهجة العظمى فى معرفة الله ، وثواب الفضيلة فى الفضيلة نفسها ، كما يجعلنا نتقبل الحسن والسئ من الحظ ، ويطهرنا من الشنآن والحسد لغيرنا ، والازدراء والاستهانة بغيرنا ، ويعلمنا أن نقنع بما لدينا وأن نكون عوناً لغيرنا . وهذه الثمرات اليانعة الرائعة لمذهب سبينوزا فى الأخلاق هى التى جد فى تغذيتها وتنميتها فى الأجزاء التالية من هذا الكتاب على وجه نظر منه إلى فلسفته ، فإذا هو يرى أنها هى الطريق الوحيد الذى يؤدى إلى الفضيلة والسعادة .

الجزء الثالث

فى أصل الانفعالات وطبيعتها

استهل سبينوزا الجزء الثالث من كتابه (علم الأخلاق) بتمهيد قدمه بين يدى دراسته لأصل الانفعالات وطبيعتها ، فصرح فى هذا التمهيد بادئ ذى بدء بأنه سيصطنع فى هذه الدراسة نفس المنهج الذى اصطنعه فى دراسة الله والنفس الإنسانية ، أى أنه سيدرس انفعالات الناس ورذائلهم وحماقاتهم على نحو ماتدرس الخطوط والسطوح والأحجـــام ، لأن تلك الأشياء ليست أقل حظاً من الخصائص الطبيعية من هذه ، ولا هى أقل فى خضوعها لقوانين الكون العامة من بقية الأشياء . وهاهنا نرى سبينوزا يعيب على الفلاسفة الذين عرضوا من قبله للانفعالات ، أنهم جعلوا من الإنسان دولة فى داخل الدولة ، ونظروا إليه على أنه من القدرة على قهر الانفعالات بحيث يصبح من شأن الإنسان وهو هذا الكائن الوهمى أن يخل بنظام الكون ، فضلا عن أنه فى نظرهم كأنه ليس جزءاً من هذا الكون . وفى رأى سبينوزا أنه مهما كان من جمال وروعة فيما كتبه أولئك الفلاسفة عن الهيئة التى تكون عليها الحياة المثلى ، إلا أن أحداً منهم لم يحدد الطبيعة الصحيحة للانفعالات ، ولا مالهذه الانفعالات من سلطان على النفس ، ولا مالهذه النفس من سلطان على تلك الانفعالات ، ومن ثم كانت شكوانا مما عليه حالنا ، وكانت كراهية الناس وازدراؤهم ، وكان فوق هذا وذاك هذا الذم الرائع فى بلاغته الذى وجه إلى النفس الإنسانية على أنها قاصرة عاجزة ، كأن هناك رذيلة مافى الطبيعة ، وكما لو لم يكن كل شئ داخـــلا سواء بسواء فى النظام الكلى للكون ، ولا راجعاً فى إيجاده إلى قوانين ضرورية .

وبعد هذا التمهيد أخذ سبينوزا فى عرض تعريفاته وبديهياته ومسلماته ومطالبه وبراهينه ونتائجه التى هى جماع العناصر التى تتألف منها دراسته لأصل الانفعالات وطبيعتها : فهو قد عرف الانفعال بأنه يعنى به تغيرات الجسم التى بها تزيد أو تنقص قوة الفعل فى الجسم ، فإما أن تكون عونا ، وإما أن تكون عائقاً ، كما يعنى به فى الوقت نفسه أيضاً الأفكار المتعلقة بهذه التغيرات (علم الأخلاق : ج ٣ ، تعريف ٣) . وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا نفسه أننا لو استطعنا أن نكون العلة التامة لهذه التغيرات لكان معنى الانفعال الذى يعنيه هو أنه هو الفعل ، وإلا لكان هو الانفعال (علم الأخلاق : ح ٣ ، شرح) . ومن هنا يمكن أن يقـــال مع سبينوزا أن الانفعال هو الفكرة الملبسة أو هو هيئة من هيئات الفكر تتمثل فى الجسم أو فى بعض أجزائه ، أو هو قوة من قوى الوجود ، تزيد أو تنقص عما كان لها من قبل .

أما أصل الانفعال فان سبينوزا قد استطاع أن يصل إليه ، فاذا أصل الإنفعالات جميعاً عنده ، ليس فى الجسم ، ولا فى الأعراض الخارجية ، بل هو فى جوهر النفس عينه ، وبهذا امتاز سبينوزا عن ديكارت . أما ما هو هذا الأصل أو المصدر الذى

تصدر عنه وترد إليه كل الإنفعالات ، فهو عند سبينوزا الطلب أو النزوع أو الرغبة (Le désir) . وهذا يتبين إذا لاحظنا معه أن فى النفس الإنسانية همة (effort) أساسية وجوهرية تظل دائبة بها إلى غير حد على وجودها الذى هو عين جوهرها ، وأنه إذا كانت النفس هيئة صادرة عن القوة الإلهية اللامتناهية، فهى لا تنقطع عن أن تفعل فعلها فتبذل همّها أبداً حتى تحفظ وجودها وتنميه على الدوام ضد كل العلل الخارجية ، وهذه الهمة هى الطلب الذى هو أصل فى كل الإنفعالات .

والإنفعالات عند سبينوزا أنواع : منها انفعالات أولية ، ومنها انفعالات ثانوية : فأما الإنفعالات الأولية فهى الطلب (Le désir) ،والفرح (La joie) ، والحزن (La tristesse) ، وهذه الإنفعالات الثلاثة هى التى تتولد منها كل الإنفعالات الأخرى (علم الأخلاق : حـ ٣ ، مطلب ١١ ، شرح) . ويشرح سبينوزا معنى الطلب فيقول إن الهمة إذا كانت متعلقة بالنفس وحدها فهى تسمى عندئذ إرادة (Volonté) ، وإذا كانت متعلقة بالنفس والجسم جميعاً فهى تسمى عندئذ نزوعاً أو ميلا (appétit) ، وهذا النزوع أو الميل ليس إلا ماهية الإنسان التى من طبيعتها أن يصدر عنها بالضرورة ,ما يصلح لحفظ بقاء الإنسان ، ولهذا كان متعيناً على كل إنسان أن يبذل همته . على أنه ليس ثمة فرق ما بين الطلب (désir) والنزوع (appétit) ، إلا أن الطلب متعلق عامة بأفراد الإنسان من حيث أن لهم شعوراً بنزعاتهم ؛ ومن هنا يمكن أن يعرف الطلب بأنه هو النزوع مع شعور الإنسان بذاته (علم الأخلاق : حـ ٣ ، مطلب ٩ ، شرح) . ولما كانت النفس خاضعة لتغيرات كبيرة ، وذلك إذ تكون منفعلة (passive) فتنتقل إلى كمال أكثر حيناً ، وإلى كمال أقل حيناً آخر ، فان هذه الإنفعالات هى التى تفسر لنا إنفعال الفرح والحزن . وبناء على

هذا يعرف سبينوزا الفرح بأنه انفعال تنتقل به النفس إلى كمال أعظم ، كما يعرف الحزن بأنه انفعال تنتقل به النفس الى كمال أقل ، وكما يطلق على انفعـال الفرح إذ يتعلق بالنفس والجسم اسم البسط أو المرح (chatouillement = Gaieté) وعلى انفعال الحزن اسم القبض أو الكآبة (mélancolie) (علم الأخلاق جـ٣ ، مطلب ١١ ، شرح) .

وأما الانفعالات الثـانوية فهى ألوان متنوعة للانفعالات الأولية ، أوهى تنوعات لها ومشتقات منها ، الأمر الذى يمكن أن نتبينه فى وضوح وجلاء إذا وقفنا مع سبينوزا عند بعض الأمثلة التى تظهرنا على أن كل الانفعالات إنما ترجع إلى أصول أولية هى انفعالات الطلب والفرح والحزن : فالحب والكراهية ليسا انفعالين أوليين ، ولكنهما انفعالان مشتقان من انفعالى الفرح والحزن ، بمعنى أنك إذا أضفت إلى كل من الفرح والحزن معرفة العلل التى تولدهما ، فقد حصل لك عندئذ انفعال الحب وانفعال الكراهية (علم الأخلاق : جـ٣ ، مطلب ١٣ ،شرح) والرجاء ليس إلا فرحا قد يتحقق وقد لايتحقق ، بمعنى أنه وليد صورة لشئ موجود فى الماضى أوفى المستقبل ، وليس تحققه يقينيا ؛ والخوف على العكس من هذا ، فهوحزن قد يتحقق وقد لا يتحقق ، وهو انفعال ناشىء من صورة لشقاء ليس يقينيا ؛ وأنت إذا أبدلت على أى وجه من الوجوه الشك باليقين بدلا من الرجاء أو الخوف ، فهنالك يحصل لك الأمن (Sécurité) أو القنوط (désespoir) ؛ والندم (repentir) هو شعور بالحزن مقرون بفكرة فعل ماض يخيل لنا أننا أنجزناه بحرية ؛ والغرورأو الخجل هما الفرح أو الحزن وقد ولدتهما فكرتا الاستحسان أو الاستقباح من جانب الآخرين (علم الأخلاق : حـ٣ تذييل) ؛ والحسد (L'envie) هو الكراهية التى تستولى على الإنسان فإذا هو يحزن لسعادة الآخرين

ويفرح لشقائهم ؛ والرحمة (La miséricorde) على العكس من هذا هى الحب الذى يستولى على الإنسان فإذا هو يفرح لسعادة الآخرين ، ويحزن لشقائهم ؛ والتواضع (L'Humilité) هو الشعور بالحزن لدى الإنسان الذى يتأمل عجزه وضعفه .

ولا يقف سبينوزا عند هذا الحد من تصنيف الانفعالات وتعريفها ، بل هو قد وقف أيضاً عند تحليل التعاطف وتعليله وقفة لعله كان فيها أسبق من ادم سمث Adam Smith إلى وضع قوانين التعاطف ودراستها دراسة دقيقة : فها هنا يصوغ سبينوزا مبدأ التعاطف على الوجه التالى : « إننا نجد فى أن نفعل كل الأشياء التى يخيل لنا أن الناس ينظرون إليها بفرح ، وإننا نكره الأشياء التى نعرف أنها تستلزم كراهيتهم » (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ٢٩) : وها هنا أيضاً يلاحظ سبينوزا أن مجال التعاطف أوسع من هذا نطاقاً ، وذلك إذ يقول إن كل شئ تماثل طبيعته طبيعتنا إنما يجعلنا نستشعر له إلى حد ما تأثيراً شبيهاً بذلك التأثير الذى نرى أننا نستشعره فيه (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ٢٧) ؛ ومن هنا كان الجهد الذى نبذله لكى يحب الآخرون ما نحب ، ويكرهوا ما نكره ؛ ومن هنا أيضاً لم يكن الفرح بزوال الشئ المكروه ليمضى دون أن تشوبه شائبة من حزن .

الجزء الرابع

فى عبودية الإنسان

أو فى قوى الإنفعالات

بعد أن فرغ سبينوزا من دراسة الإنفعالات من حيث هى فى ذاتها على الوجه الذى رأينا معه فى الجزء الثالث من كتابه (علم الأخلاق) ؛ نراه فى الجزءين الرابع والخامس يعرض لهذه الإنفعالات من حيث علاقاتها بسعادة الإنسان وكماله : فعلام تشتمل عبودية الإنسان وحريته بالنسبة إلى الإنفعالات ؟ وما هو الخير والشر ؟ وما هى الإنفعالات المحمودة والإنفعالات المذمومة ؟ وما هى سبيل الوصول إلى السعادة الحقيقية ، وإلى الحياة الأبدية ؟ كل أولئك موضوعات يتألف منها الجزءان الأخيران من كتاب (علم الأخلاق) ، وهما اللذان يورد المؤلف أحدهما بعنوان (عبودية الإنسان) ، ويورد الآخر بعنوان (حرية الإنسان) ، وكلاهما مرآة صادقة يتجلى على صفحتها المذهب الأخلاقى لسبيوزا

ولعل أول ما يظهرنا عليه سبينوزا هو سلطان الإنسان بعقله على الإنفعالات من ناحية ، وسلطان الإنفعالات على الإنسان بنفسه ، وعلى القـــوة التى لا تتناهى فى استعلائها علينا ، وهى قوة العلل الخارجية التى تولد فينا هذه الانفعالات من ناحية أخرى . أما كيف كان ذلك كذلك ، فهذا ما نتبينه مع سبينوزا هنا أولا فى الجزء الرابع ، ثم بعد ذلك فى الجزء الخامس : فاذا كان الانسان جزءاً بسيطاً من الطبيعة ، مفتقراً إلى كل الأجزاء الأخرى ، فانه لا يمكن أن يكون إلا علة جزئية غير تامة للتغيرات التى تعرض له (علم الأخلاق : ح ٤ ، مطلب ٢ ، ٣ ، ٤) . ولكى يكون الإنسان خلواً من كل طلب أو رغبة حتى يكون فارغاً من كل انفعال ، فلا بد من أن تكون أفكاره كلها تامة ، ومن أن يكون هو لامتناهياً مثل الله حتى يكون حراً كذلك (علم الأخلاق : ح ٥ ، مطلب ١٧) . ولكن الحقيقة هى أن الإنسان مقهور ضرورةً بالإنفعالات ؛ وأنه من حيث هو كذلك فهو إنما يتبع القاعدة العامة للطبيعة على قدر ما يتطلبها النظام الكلى للأشياء (علم الأخلاق : ح ٤ ، مطلب ٥ ، نتيجة ٢) . على أن الإنفعالات ، وإن كانت قاهرة للإنسان من وجه ، إلا أنها مقهورة من

وجه آخر : يقهر بعضها بعضاً ، ولا ينقهر أحدها إلا أن يكون الإنفعال القاهر له أقوى منه . ولا تكفى معرفة الخير والشر لمنع أى انفعال من الوقوع ، إلا أن تكون هذه المعرفة بالخير والشر انفعالا متولداً من الشعور بالفرح أو الحزن (علم الأخلاق : حـ ١ ، مطلب ١٤) . والصراع الذى ينتهى بهذا الإنفعال إلى القهر ، وبذاك الإنفعال إلى الإنقهار ، إنما هو فى رأى سبينوزا صراع بين قوتين مقدورتين حيث تستعلى ضرورة إحداهما على الأخرى فى هذا الصراع ، فاذا إحداهما قاهرة ، والأخرى مقهورة .

ويحصى سبينوزا بعد هذه الأحوال أو الظروف الرئيسية التى من شأنها أن تزيد أو تنقص فى قوة الإنفعال . ولما كانت الأشياء متساوية ، كان التفاوت بينها بنسبة اتصالها بالإنفعالات التى تتفاوت قوة وضعفاً : ذلك بأن الإنفعال الذى تمثل لنا المخيلة الشيء المتعلق به كأنه حاضر إنما هو انفعال أقوى من هذا الإنفعال الآخر الذى تمثل لنا المخيلة الشيء المتعلق به كأنه ماض . وكذلك الشيء الذى نتصوره على أنه ضرورى إنما يثير فينا انفعالا أقوى مما يثيره شيء ممكن أو حادث (Contingent) ، لأن مخيلتنا لا تمثل لنا شيئاً من شأنه أن يعزلها عن الوجود . هذا فيما يتعلق بمعرفة الشيء الحاضر والماضى ؛ أما إذا كانت هذه المعرفة تتعلق بشيء فى المستقبل ، فسرعان ما يضيق عليها الخناق فى يسر ، وذلك بحكم الرغبة فى خير حاضر . وعلى هذا النحو تكون الكيفية التى غالباً ما تسيطر بها أسوأ الإنفعالات على معرفة الخير والشر ؛ ومن ثم تستحيل مشاهدة الشعور الكلى (Conscience universelle) مشاهدة مواتية للحرية ، إلى قهر ضرورى يقع من انفعال أقوى على انفعال أضعف ، وتلك هى مملكة الإنفعالات وقانونها كما يتصورها ويصورها سبينوزا . وها هنا فى هذه المملكة وفى نظامها ، تتبين أسباب الزعزعة والعجز لدى الناس فيما يقصرون دونه من اتباع قواعد العقل . أما ما هى قواعد العقل هذه ، وما هى الإنفعالات التى تساير أو تنافر هذه القواعد ، فذلك ما نتبينه مع سبينوزا من خلال علم الأخلاق .

على أن نظرية المعرفة عند سبينوزا لا تبدو من وجه واحد ، وإنما هى تبدو من وجه حليفة للمذهب التجريبى (L'empirisme) ، وتبدو من وجه آخر ربيبة للمذهب المثالى (L'idéalisme) : فهاهنا وها هنا يخيل لنا ، ونحن نقرأ الجزء الأخير من كتاب سبينوزا فى (علم الأخلاق) ، أن المتحدث هو هوبز تارة ، ومالبرانش تارة أخرى ، وأبيقورس طوراً ، ومؤلف زاهد أطواراً ، وكل أولئك أوجه من التناقض الذى يظهر عند سبينوزا ويمكن أن نرده معه إلى أصوله الحقيقية فى مذهبه الأخلاقى ، كما نبينه فيما يلى :

يرى سبينوزا أننا لكى نتبع العقل ، فليس من الضرورى أن نقف من أنفسنا موقف الحرب لأنفسنا، لأن العقل لا يأمرنا بشيء غير ملائم لطبيعتنا : فحبنا لأنفسنا ، وسعينا وراء ما هو نافع حقاً ، وبذلنا ما نبذل من جهد حتى نحفظ وجودنا علينا ما دام لنا هذا الوجود ، والجد فى طلب الخير والنفرة من الشر على الجملة ، كل أولئك يأمرنا به العقل . ويعرف سبينوزا الخير على نحو ما يعرفه هوبز بأنه كل مانعرف يقيناً أنه لا بد من أن يكون نافعاً لنا ، كما يعرف الشر بأنه هو الذى يحول دون الخير . وبعبارة أخرى يقال مع سبينوزا إن خير الإنسان هو كل ما ينفع فى حفظ وجوده عليه ، أو هو كل ما يزيد فى قدرته على الفعل ، كما يقال معه أيضاً إن شر الإنسان هو كل ما يضاد حفظ وجوده عليه ، أو هو كل ما ينقص من قدرته على الفعل .

والعقل لايلزم الإنسان بأن يحفظ وجوده عليه فحسب ، بل هو يلزمه أيضاً بألا يحافظ على نفسه

إلا من أجل نفسه : وأن يصطنع فى هذه المحافظة كل الوسائل الممكنة : فكلما عمل الإنسان على حفظ وجوده وإنمائه، كان إنسانا أفضل مما كان ، لأنه أصبح وله من القدرة والكمال حظ أوفر مما كان له ؛ وكلما أهمل الإنسان عنايته بحفظ بقائه ، كان نصيبه من العجز أكثر : لأنه لا يستطيع أن يقصر فى هذه العناية إلا إذا كان للانفعالات ولفعل الأسباب الخارجية عليه سلطان وقهر . وترجع أفضلية الإنسان فى حاله الأولى عنه فى حاله الثانية : إلى مايعتقده سبينوزا من أن الجهد الذى تدأب النفس على بذله فى حفظ الوجود على صاحبها هو الفضيلة الأولى والعليا التى لايمكن أن تتصور فضيلة أخرى قبلها أو أعلى منها (علم الأخلاق : حـ ٤ : مطلب ٢٢) .

ومهما يكن من أمر الطابع الأبيقورى الذى يبدو على مذهب سبينوزا الأخلاقى ، فإن الذى لا شك فيه هو هذه الآية الكبرى التى تتجلى فيها نتيجته العليا وهى هذه النتيجة القائمة على مبدأ محافظة الإنسان على نفسه من أجل نفسه ووحدة الخير مع مصلحته الخاصة . أما هذه الآية الكبرى فإنها تتمثل فى التأمل فى الله وفى حبه : ذلك بأن الإنسان من حيث هو فكرة لله ومن حيث أن الفكر هو جوهره ، وأنه لابد له من أن يأخذ نفسه بقواعد العقل ، فقد ترتب على هذا كله أن يكون الفكر هو ما ينبغى أن يحب فيه ، وأن يكون هذا الفكر هو ماينبغى أن تعمل كل جهوده على حفظه وإنمائه .

وإذا كان ذلك كذلك ، فكيف يتهيــأ للنفس إذن أن تكبح جماح الانفعالات ، وألا تستجيب لها حتى تلبى دعوة العقل ؟ وإذا كانت النفس خاضعة بالضرورة لسلطان الانفعالات فكيف يتهيأ لها إذن أن تخلص من هذه الإنفعالات ، وأن تتحرر من رقها؟ وإذا كانت النفس خلوا من كل حرية : فماذا عسى أن يصلح لها من قواعد ؟ الحق أنه ليس ثمة أخلاق بالمعنى الحقيقى ، ولا ثواب أو عقاب ، إلا أن يكون هناك هذا العنصر الجوهرى وهو عنصر الحرية . والحق أيضاً أن سلطان النفس على الإنفعالات ليس أقل خضوعاً للضرورة من سلطان الإنفعالات على النفس ، مع هذا الفارق وهو أن الضرورة فى سلطان النفس على الإنفعالات إنما هى ضرورة داخلية نابعة من ذات النفس وليست خارجة عنها .

فإذا عرفنا هــذا كله فى وضوح وجلاء ، فها نحن أولاء نصل مع كتاب سبينوزا فى (علم الأخلاق) إلى نهاية الجزء الرابع منه : حيث يعطينا صورة رائعة للإنسان الحر مطابقة لمبادئه : فمن هذه الصورة نتبين أن هذا الذى ينقاد للإنفعالات إنما هو الإنسان الضعيف الشقى المسترق ، وأن هذا الذى ينصت إلى صوت العقل إنما هو الإنســان القوى ، الإنسان السعيد ، الإنسان الحر : أولهما يفعل سواء أراد أو لم يرد دون أن يعرف مايفعل ، وثانيهما لا يطاوع إلا نفسه ، ولا يفعل شيئاً إلا أن يكون عارفاً بمـا هو خير وأفضل حتى يفعله فى الحياة ، وعالماً بما يتطلبه هو نفسه أكثر مما يكون عالماً بما يتطلبه غيره . إن الإنسان الحر ، أو الإنسان الذى يحيا على مقتضى العقل ، إنما يكون بمنجاة من القلق والخوف ، ولا يتفكر فى شئ أقل مما لا يتفكر فى الموت ، لأنه لايتفكر إلا فى أن يحيا ، وأن يعمل ، وأن يحافظ على وجوده ، وفقاً لقاعدة مصلحته الخاصة : إذ الحكمة هى — كما يقول سبينوزا معارضاً لأفلاطون — هى تأمل للحيـاة لا للموت . إن هذا الإنسان الحر حقاً يعرف كيف يتعانق فيه الإقدام والخوف سواء بسواء ؛ كما أنه يعرف كيف يتجنب أو يتلمس مواطن الصراع بروح حضورها لديه فى الحالين سواء . إنه يأخذ نفسه بأن تخلص نفسه إلى اسداء الفضل وأداء الخير

إلى الجهال حتى يكون بمأمن من بغضهم ، ولا يكون مذعناً لرغباتهم الجامحة . إنه يعمل بإيمان راسخ دائماً ، حتى يحفظ وجوده . إنه لا يلجأ إلى الغدر لأنه لا يطاوع إلا العقل الذى لايدل على الغدر أبداً ، ولو قد كان العقل دليلا على الغدر ، وكان الإنسان متبعاً للعقل ، لترتب على ذلك أن يكون الإنسان دليلا لغيره على طريق الغدر ، وهذا محال : لأن ذلك إنما يعنى أن الإنســان لا يستطيع أن يوحد قوى أشباهه ، ولا أن يوجه جهودهم إلى الخير إلا عن طريق الغدر ، وأنه لن يكون عندئذ ثمة شئ حق هو شركة بينه وبينهم . وإن هذا الإنسان الحر لهو هذا الذى يشعر فى حياته الاجتماعية فى ظل القانون العام بأنه أكثر حرية مما لو كان فى حياته الفردية منعزلا عن غيره لا يصدع إلا بأمر نفسه ، وهاهنا فى حياة اجتماعية كتلك لا يكون الإنسان الشاعر بحريته على هذا الوجه مطاوعا للقانون عن خوف ، ولكن عن ذات عقله ؛ وهاهنا أيضا تراه فى دأبه على حفظ وجوده على مقتضى العقل لا يعمل إلا وفقاً للقاعدة العامة وتبعاً للمنفعة العامة .

وينتهى هذا كله بسبينوزا إلى نهاية قوامها حياة عقلية آمنة من ناحية ، وحياة روحية وادعة من ناحية أخرى ، وهما هاتان الحياتان اللتان تجدهما النفس الإنسانية فى ظل الحرية قائمة على دعائم من فكرته الرئيسية وهى أن كل شيء إنما يلزم عن ضرورة الطبيعة الإلهية ، وتلك لعمرى فكرة تجد النفس بين أحضانها سكينتها وطمأنينتها ، إذ ماذا عسى أن يطمح إليه العقل ، أو تصبو إليه الروح إلا أن يكون ما يلائم النظام الضروري للأشياء ! وهذا يعني بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا نفسه أن خير جزء فينا ينبغى أن يكون موافقا للطبيعة (علم الأخلاق : ح ٤ ، مطلب ٦٧ – ٧٣ ، تذييل) ، وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن الغاية القصوى التى يرى سبينوزا أن مذهبه الأخلاقى ينتهى إلى تحقيقها إنما هى أمن النفس الذى تحصل عليه هذه النفس بتأمل ما هو ضرورى أزلى أبدى ، وبمعرفة الوحدة الذاتية التى بين أنفسنا الجزئية وبين الضرورة الكلية للأشياء التى ليست فى حقيقتها إلا هيئات للطبيعة الإلهية .

الجزء الخامس

فى قوة العقل

أو

فى حرية الإنسان

لعل أول ما يلاحظه المتأمل فى الجزء الخامس من كتاب سبينوزا (علم الأخلاق) ، هو أنه يفصل فى هذا الجزء ما أجمله أو أشار إليه فى الأجزاء الأربعة بصفة عامة وفى الجزء الرابع بصفة خاصة : فهو يبسط القول فى الإبانة فى هذا الجزء الخامس عن الحقيقة والأمن والسعادة وأين النفس الإنسانية من هذا كله ، أو أين هذا كله من النفس الإنسانية . كما يتحدث مسهباً فى استكناه حب الإنسان لنفسه من ناحية ، وحب الإنسان لغيره منطوياً على حبه لنفسه ، وعلى مبدأ محافظة الإنسان على نفسه من ناحية أخرى ؛ وهو يعرض بعد هذا كله لوحدة حب الإنسان لله ، وحب الله للإنسان ، وللانفعالات المحمودة والإنفعالات المرذولة كما يصور الإنسان وقد تحرر من ربقة الإنفعالات ، ويستعمق ما ينبغى أن يتوفر فيه من شروط تكفل له الخلود أو الحياة فيما هو أزلى ومع ما هو أبدى .

يرى سبينوزا أن المعرفة وحدها لا الحرية هى

التى تجعل للنفس بعض السلطان على الإنفعالات ، وأن العقل وحده هو القوة التى يتصرف بها الإنسان تصرفا يمكنه من كبح جماح إنفعالاته (علم الأخلاق : حـ ٥ ، مطلب ٤) : ومعنى هذا أنه على قدر معرفتنا بالإنفعال ، يكون حظ النفس من هذا الإنفعال ، أى أنه كلما كانت معرفتنا بالإنفعال على وجه أحسن كانت النفس فاعلة لامنفعلة . ولما كان كل إنفعال إنما هو فكرة لميل من ميول الجسم ، وكان منطوياً على شىء مشترك عام يمكن أن يصبح موضوعاً لفكرة تامة ، فقد ترتب على ذلك أن أصبح كل إنفعال قابلا لأن يستحيل إلى فكرة واضحة متميزة ، وبهذا ، أعنى مع سبينوزا أننا بمعرفتنا لأنفسنا معرفة مطردة فى وضوحها نستطيع أن نتمكن من الإقلال من شأن الإنفعالات ، وهذا هو ماينبغى أن نصبو إليه ، ونعمل عليه ، بحيث تستحيل أفكارنا غير التامة إلى أفكار تامة ، وهنالك تتحول النفس عن الإنفعال الذى يعمل عمله فيها إلى الشىء نفسه الذى ينبغى على النفس أن تعمل الفكر فيه بحيث تدركه فى وضوح وتميز ، وهنالك ستجد عند هذا الشىء سكينتها الكاملة . ويتبين تفاوت الإنفعالات فى القوة والضعف بتفاوت المعارف والأفكار فى التمام والنقص ، إذا لاحظنا مع سبينوزا أنه كثيرا ما يشتد بنا إنفعال الحزن لفقدان شىء ما قد إقتنعنا بأنه ليس ثمة لدينا وسيلة ما للمحافظة عليه ، وأنه قليلا ما يكون حظنا من هذا الإنفعال ، وذلك بالقياس إلى كل ما ندركه ونحكم عليه بأنه طبيعى وضرورى (علم الأخلاق : حـ ٥ ، مطلب ٦) . ومعنى هـــذا كله أن كلا من المنطق وعلم النفس لدى سبينوزا ، إنما يقوم على قاعدة أساسية واحدة : هى تلك التى يعمل بها الإنسان على تحويل أفكاره غير التامة الملبسة إلى أفكار تامة حقاً .

ومن شأن الانفعالات أن تولد فى النفس آلاما وأحزاناً واضطرابات من قبيل ما يقع فى الخوف والقلق واليأس : وذلك عند ما تتعلق النفس بأشياء حادثة زائلة فانية لا تلبث أن تقع لها حتى تفلت منها وتبين عنها . ولكن النفس وقد تسامت عن هذه الأشياء العارضة ، وارتقت إلى الأشياء الدائمة ، وإلى الأزلية ، وإلى الله ذاته ، فإنها حين ذاك لن تتعلق إلا بالأزلى الباقى على قدر إعراضها عن الحادث الفانى ؛ ومن هنا قال سبينوزا أن تصور الأشياء على أنها أزلية ، إنما هو تصور لها فى صلتها بالله ؛ وقال أيضاً : « إن نفوسنا من حيث هى تعرف أجسامها وذواتها فى ظل ما تضفيه الأزلية عليها ، إنما تحصل عندئذ على قنية معرفة الله ، فإذا هى تعرف أنها فى الله ، وأنها متصورة بالله » (علم الأخلاق : حـ ٥ ، مطلب ٣٠) . والنفس فى ارتفاعها إلى هذه المرتبة العليا من المعرفة ، إنما تصل إلى هذه الذروة التى تتأمل منها فى كل شئ ، فإذا هى قد تأملت فيه ذات الله الأزلية اللامتناهية ، وإذا هذا التأمل يصبح منها بمثابة المعين الذى لا ينضب ، ولا يغيض ما يمتلأ به ويفيض منه من أمن وسكينة وسعادة . ومن ثم كانت معرفة الله التى لا يتصور أى شئ إلا بها ، وكان الحب العقلى الذى يقارن هذه المعرفة ، هما الغاية القصوى والخير الأسمى للنفس الإنسانية ، ولا سبيل إلى أن يوجد خارج هذا الحب ولا على أى وجه من الوجوه أمن كامل ، أو سعادة حقيقية ؛ أو حرية إنسانية (علم الأخلاق : حـ٤ ، مطلب ٢٨؛ حـ٥ ؛ مطلب ٢٧) .

على أن مبدأ محافظة الإنسان على نفسه ودأبه على

حفظ وجوده على نفسه من أجل نفسه ، ليس عند سبينوزا مصدراً يستخلص منه حب الله فحسب ، وإنما هو يستخلص منه كذلك حب غيره من الناس : لأن الإنسان بسيره فى الطريق الذى يؤدى إلى الخير الأسمى إنما يعمل فى نفس الوقت لخير الآخرين كما يعمل لخير نفسه ، ولأن الخير الحق إنما هو قسمة أو شركة بين كل أفراد الإنسان ، ولأن هذا الحب أو ذاك ليس من شأن أحدهما أو كليهما أن يثير الغيرة والحسد فى نفس أى إنسان ، أو يؤدى إلى التقاطع والتنابذ بين أى فردين من أفراد الإنسان ، بل هو يسلم إلى التراحم والتحاب واتحاد القوى على وجه أشد وأقوى مما كان ، بحيث لو قد تواصل وتحاب وتراحم فردان ، لكان منهما فرد واحد هو أقوى ضعفين مما لو كان كل منهما منفرداً ؛ ومن هنا لم يكن أنفع للانسان من الإنسان الذى يسير على مقتضى العقل ، وفى حدود قوانين الطبيعة الإنسانية التى تلائم بالضرورة طبيعة كل إنسان .

وآية هذا كله التى تدل دلالة واضحة على طبيعة الحبين الإلهى والإنسانى ، هى أن سبينوزا يرى أن الحب العقلى النابع من النفس الإنسانية إلى الذات الإلهية ، إنما يصدر عن الحب العقلى الفائض من ذات الله لذات الله ، لأن الله من حيث هو محب لذاته ؛ إنما يحب كذلك الناس الذين هم هيآت لذاته ، ولأن حب النفس لله ، إنمـــا هو جزء من عين حب الله اللامتناهى لكماله اللامتناهى ، وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا أن حب الله للانسان ، وحب الإنسان لله ليسا فى الحقيقة إلا حباً واحداً .

وإذا كانت تلك هى ثمرات المعرفة الواضحة للانفعالات ، ولاستحالة الأفكار غير التامة إلى أفكار تامة ، وذلك على الوجه الذى رأينا مع سبينوزا أنه يؤدى بنا إلى الكمال والسعادة ، إلا أن هذه الثمرات تبدو أينع وأروع إذا عرفنا أنها لا تؤدى بنا إلى الكمال والسعادة فى الحياة الموقوتة فحسب ، وإنما هى تؤدى بنا فوق هذا إلى الخلود والبقاء فى الحياة الدائمة . وها هو ذا سبينوزا يعرض فى الصفحات الأخيرة من كتابه (علم الأخلاق) للنفس من حيث استمرارها مستقلة عن الجسم ؛ وهنا قد يسأل سبينوزا عما عسى أن تكونه هذه النفس مستقلة عن الجسم ، وهى هذه التى تتصل به اتصالا ضرورياً ؟ وأى خلود هذا الذى يكون لمجموعة من الهيئات أو لهذه الهيئة المركبة التى هى النفس الإنسانية ؟ وهنا يجيب سبينوزا بأن من هذا الخلود جزء تستطيع بعض نفوس الصفوة أن تمنحه لنفسها ، وذلك بأن ترفع نفسها إلى أسمى مراتب العقل وأعلى درجات المعرفة ، إذ أن سبينوزا يذهب الى أن كل الأفكار التى لا تتخذ من الله موضوعاً لها انما هى من حظ الموت والفناء ، على حين أن كل الأفكار التى تتخذ موضوعها من الله انما هى من حظ الحياة والبقاء، أو هى من حظ الخلود والأبدية ؛ ويذهب أيضاً إلى أن الإنسان يستطيع أن ينتزع أحسن جزء فيه من يد الموت ، وعندئذ يصبح ماتفقده نفوسنا بفساد الجسم وكأنه لاشىء ، وذلك إذا قيس بما ستحتفظ به هذه النفوس فى أحضان الخلود والأبد ؛ ويذهب فوق هذا كله إلى أنه على الرغم من أننا ليس لدينا أى ذكرى لوجودنا قبل الجسم ، إلا أننا نشعر ونعاين أننا خالدون (علم الأخلاق : حـ٥ ، مطلب ٢٣ شرح) ومع ذلك فإن الخلود كما يفهمه سبينوزا إنما هو خلود بلا ذاكرة ولا شعور ، وإنما هو غاية الإنسان وثوابه الذى يستحقه على ما يقدمه من جهود بين يدى كماله .

والناس ليسوا سواء فى حظوظهم من هذا الخلود ، وإنما يزيد حظ كل منهم من هذا الخلود أو ينقص بمقدار ماتعرض نفسه عن الأمور الزائلة الفانية لتقبل على الأمور الدائمة الباقية ، أى بمقدار مالديها من الأفكار التامة وغير التامة . ولكن النفس التى تغلب هذا الخلود على كل النفوس الأخرى ، وتحيله إلى خلود فى الحياد الآجلة ، كما تظفر بالكمال والسعادة فى الحياة العاجلة ، وذلك بفضل العقل الذى يحيل الأفكار غير التامة إلى أفكار تامة ، إنما هى النفس التى تستطيع أن تصل ، بفضل الجهد الأسمى للعقل والفضيلة ، إلى تأمل ذات الله فى كل شىء ، وهنالك تستظل بظل الخلود فإذا هى تدرك أن ما يفنى مع الجسم ليس شيئاً بالقياس إلى مايبقى منها بعد الموت (علم الأخلاق : حـ ٥ ، مطلب ٣٨ ، شرح) .

وهكذا نرى مع سبينوزا كيف ينتهى مذهبـه الأخلاقى فى هذا الكتاب القيم إلى نهاية مشرقة وغاية متألقة أخص خصائصهما هذه الصبغة الروحية التى أشرقت وتألقت بها جوانب عقله وقلبه وروحه ، فإذا هو يحيا ، ويريد غيره أن يحيا ، حياة عقلية كاملة من ناحية ، وحياة روحية فاضلة من ناحية أخرى ، وكلتا الحياتين هما اللتان تكفلان لمن يحياهما الحياة السعيدة الراضية الباقية سواء فى هذا العالم ، وفى العالم الآخر ، حيث تتفيأ النفس ظلال الحق والخير والوجود ، وتستضئ بأنوار الأزل والأبد والخلود .



أوديب ملكا لسوفوكليس

بقلم
الدكتور ابراهيم سكر
بكلية الآداب بجامعة عين شمس

يعتبر سوفوكليس Sophokles من أعظم كتاب التراجيديا الذين عاشوا فى القرن الخامس قبل الميلاد إن لم يكن أعظمهم . فاذا كان ايسخيلوس Aeschylus هو رائد التراجيديا الحق وخالقها المبدع فان سوفوكليس هو الذى سار بها نحو الكمال من ناحية حبكه البناء الدرامى وتصوير الشخصيات وسلاسة الأسلوب وعذوبة الألفاظ .

إننا لا نستطيع أن نحدد تاريخ ميلاد سوفوكليس على وجه الدقة ، فبعض المصادر تروى لنا أنه توفى فيما بين عامى ٤٠٦ و ٤٠٥ ق . م وقد بلغ من العمر الثانية والتسعين ، ومعنى ذلك أنه ولد فيما بين عامى ٤٩٧ و ٤٩٦ ق . م ، ومصادر أخرى تروى لنا أنه ولد فيما بين عامى ٤٩٥ و ٤٩٤ ق . م . وعلى ذلك فان معظم النقاد والمؤرخين المحدثين يحددون ميلاد سوفوكليس بين عامى ٤٩٧ و ٤٩٤ ق . م .

انحدر سوفوكليس من أسرة أثينية موسرة وإن كانت غير مشهورة ؛ تعيش فى قرية كولونوس هيبيوس Kolonos Hippios الواقعة على مشارف مدينة أثينا . كان أبوه المدعو سوفيلوس Sophilos عملك مصنعاً للسيوف أو الصناعات المعدنية الأخرى التى ولا شك كانت تدر عليه أرباحاً وفيرة ، خاصة وأن القرن الخامس ق . م كما نعلم كان قرناً مليئاً بالحروب . ولم تصلنا أية معلومات عن بقية أفراد الأسرة .

لم تكن قرية كولونوس التى ولد بها سوفوكليس ونشأ وترعرع شديدة التمسك بالدين كما كانت إليوزيس Eleusis مدينة الأسرار الدينية التى ولد بها أيسخيلوس . لذلك فقد نشأ سوفوكليس معتدلا فى دينه إنسانياً فى عواطفه . فقد كان يحب اللهو والمتعة ولكن فى شىء من الاعتدال ، وكان مرحاً ذا روح لطيفة دون أن يعميه ذلك عن تأمل ما فى الحياة من آلام فهو القائل فى آخر مسرحية كتبها (أوديب فى كولونوس س١٢٢٥-١٢٢٨) : « إن أعظم ما تجود به الأقدار على إنسان — عندما نمعن النظر فى كل شىء — هو ألا يولد بالمرة ، ويأتى فى المرتبة الثانية بالتأكيد — على فرض أنه ولد — أن يسارع ما أمكن بالرحيل إلى حيث أتى » . وهذا يؤكد أن الاحساس بالمأساة كان عميق الجذور فى نفسه . كما أن حياته الفنية وحبه للهو والمرح لم تكن لتجعله يتردد عن المساهمة فى خدمة بلاده . فاننا نعلم أنه انتخب مرتين قائداً عاماً فى الجيش Strategos مرة مع بريكليس Perikles وأخرى مع نيكياس

Nikias ؛ كما خدم كواحد من المسئولين عن خزانة حلف ديلوس ؛ وقام أيضاً بوظيفة الكاهن للبطلين أسكليبيــوس Asklepius وألكون Alkon . لذلك فقد حظى بحب الجميع وتقديرهم واحترامهم حتى أن الأثينيين حزنوا لموته حزناً شديداً ورفعوه إلى مصاف الأبطال المقدسين تحت اسم ديكسيون Dexion (بمعنى منظم الاحتفالات أو المضياف) وقدموا له الهدايا وأقاموا له احتفالات سنوية .

حقاً لقد حظى سوفوكليس فى حياته بكل ما يصبو إليه إنسان : العبقرية ، الصحة ، العمر المديد ، جمال الشكل والروح ، الثراء العريض ، والشهرة . وعلى الجملة فان مكانته فى المجتمع جعلته شخصية مرموقة تتناقل أقواله الأفواه ويلذ للعامة والنقاد أن يشيعوا عنه القصص والحكايات . تمتع سوفوكليس بكل هذا فى أزهى فترة من فترات تاريخ أثينا ؛ فانه كان قد ترك مرحلة الطفولة عندما تم النصر على الفرس فى موقعة سلاميس (٤٨٠ ق . م) وعاصر فى مرحلة شبابه ونضوجه قيام الإمبراطورية الأثينية ؛ لقد استمع إلى بريكليس، وشاهد البارثينون Parthenon والبروبيلايا Propylaea ترتفع فوق الأكروبوليس Akropolis ، وعاصر أيسخيلوس ويوريبيديس وأريستوفانيز ، وثيوكيديديس ، كما شاهد أعمال فيدياس . وكان سوفوكليس سعيد الحظ فى مماته أيضاً ، فقد أنقذه الموت من أن يرى قوة أثينا البحرية تدمر تدميراً فى موقعة آيجو سبوتامى Aegospotami (٤٠٥ ق . م) وكانت تلك هى المعركة الفاصلة فى حرب البيلوبونيز سقطت على أثرها أثينا وآذنت بأن عصرها المزدهر قد أوشك على الذبول . وبذلك يتحقق قول أريستوفانيز عن سوفوكليس حين قال : « إنه كان يعيش فى الآخرة سعيداً ، كما كان يحيا فى الدنيا سعيداً» (الضفادع ، ٥ ، ٨٢) كما يتحقق قول الشاعر الكوميدى فرينيخوس Phrynichos حين قال فى إحــدى شذراته التى بقيت لنا من أعماله المفقودة : « كان سوفوكليس محظوظاً ، فقد أمضى سنين عديدة قبل أن يموت ، كما كان رجلا نابهاً وسعيداً كتب كثيراً من التراجيديات ؛ وقد انتهت حياته التى لم تعرف البؤس أبداً نهاية سعيدة » .

ومع ذلك فان حياة سوفوكليس لم تكن تخلو من بعض المتاعب العائلية، كان لسوفوكليس عدة أبناء من زوجة شرعية وأخرى غير شرعية . أشهر هؤلاء الأبناء المدعو إيوفون Iophon وكان أيضاً كاتباً تراجيدياً له مكانته . وتحكى قصة مشهورة — مشكوك فى صحتها — أن إيوفون هذا ، وكان يغار من أخ له غير شرعى ويخشى أن تؤول أملاك أبيه إلى عشيقته وأبنائها ، قد رفع على أبيه فى شيخوخته دعوى يطلب فيها الحجر عليه لعدم سلامة عقله وعجزه عن إدارة أملاكه، كما يطلب تنصيب نفسه مديراً لهذه الأملاك . فما كان من سوفوكليس الشيخ إلا أن قرأ للمحلفين أجزاءمن آخر مسرحية كتبها ولم يكن قد قدمها للعرض بعد وهى مسرحية أوديبوس فى كولونوس Oedipus Koloneus وكان هذا دفاعاً كافياً لرفض دعوى إيوفون .

لقد ظهرت بوادر النبوغ على سوفوكليس منذ أن كان صبياً ، فقد وقع عليه الاختيار ، ولم تبلغ سنه السادسة عشرة ، وذلك لجمال شكله ورشاقته وبراعته فى عزف الموسيقى ؛ ليكون قائد فرقة المنشدين الصبيان يوم الاحتفال بيوم النصر فى موقعة سلاميس ؛ فقد تلقى سوفوكليس الطفل تعليمه فى الموسيقى والرياضة البدنية والرياضيات والرقص ونظم الشعر على يد أستاذ مشهور يدعى لامبروس Lampros . وتحدثنا أخبار زمانه بأنه كان بارعاً فى كل هذه العلوم والفنون وخاصة فى نظم الشعر وعزف الموسيقى .

أما شهرته كشاعر مسرحى فلم نعلم عنها شيئاً قبل عام ٤٦٨ ق . م عندما فاز بالجائزة الأولى حين تقدم بعرض إنتاجه فى المسابقة المسرحية التى عقدت فى عيد

ديونيزيوس الكبير لهذا العام . ويحتمل أن تراجيديا تريبتوليموس Triptolemos كانت إحدى المسرحيات التى تقدم بها سوفوكليس فى هذه المسابقة . وهذه المسرحية مفقودة ويبدو أنها كانت تعالج موضوعاً له علاقة بالأسطورة التى تحكى كيف أن الإلهة ديمتير Demeter أرسلت هذا الإله المحلى تريبتوليموس من اليوزيس إلى الناس كافة فى جميع أنحاء العالم ليعلمهم زراعة القمح . ويقال إن الحكام فى هذه المسابقة لم يتم اختيارهم بالطريقة المألوفة ، بل إن الأركون المشرف على العيد قد عهد إلى القائد كيمون Kimon وأركان حربه التسعة بالحكم على أعمال الشعراء المتنافسين بدلا من انتخاب محكمين ، وكانوا قد جاءوا إلى مسرح ديونيزيوس ليقدموا القرابين لهذا الإله بمناسبة نقل رفات البطل ثسيوس Theseus إلى أثينا . وقد حكموا لسوفوكليس فى هذه المسابقة بالجائزة الأولى ، وكان ايسخيلوس العظيم أحد منافسيه فى هذه المسابقة . ويدل هذا دلالة واضحة على أن سوفوكليس لم يفز بالجائزة الأولى لشهرته أو سمو مركزه بل لموهبته الدرامية الفذة التى تجلت بوضوح عند مقارنتها بأعمال منافسيه وخاصة أعمال أيسخيلوس .

كان أيسخيلوس يقوم بكل شىء فى مسرحياته ، فبالإضافة إلى كتابة المسرحية كان يؤلف أيضاً ما يصاحبها من موسيقى ، ويدرب فرقة المنشدين ، ويقوم بتمثيل الأدوار الرئيسية . وقد قام سوفوكليس بمثل هذا العمل فى بدء حياته الفنية ، وقد ساعده جمال شكله وعذوبة صوته وبراعته فى عزف الموسيقى على القيام بأداء بعض الأدوار بنجاح كبير ؛ إذ تحدثنا الأخبار بظهوره على خشبة المسرح فى مسرحيتين من مسرحياته ، الأولى حين قام بدور الأميرة العذراء ناوزيكا Nausika وسحر النظارة بعرضه الراقص ، والثانية حين مثل ببراعة دور الشاعر الغنائى الجذاب الشاب ثاميريس Thamyris الذى تروى الأساطير أنه تحدى الإله أبوللون فى الغناء . ولكن ضعف صوته ورقته لم يمكنه من أداء الأدوار التراجيدية الكبرى ، إذ كانت قوة الصوت من أهم مقومات الممثل اليونانى لأن التمثيل كما نعلم كان يجرى فى مسرح مكشوف يسع آلافاً من المشاهدين قد تصل إلى الثلاثين أو الأربعين كما فى مسرح ابيداوروس ، وكان على الممثل أن يصل بصوته إلى أعلا مكان بالمسرح .

ظل سوفوكليس يكتب للمسرح أكثر من ستين عاماً أنتج خلالها فيضاً من المسرحيات تزيد عن المائة حازت الاعجاب ، فقد فاز بالجائزة الأولى أكثر من عشرين مرة ، ثمانى عشرة منها فى عيد ديونيزيا الكبير Great Dionysia والأخرى فى عيد العصير Lenaia ؛ ولم ينزل قط عن الجائزة الثانية . ومما يؤسف له حقاً أن معظم ما كتب سوفوكليس وبخاصة ما كتبه فى شبابه قد فقد ولم يعثر عليه ، إذ لم يبق من كل ما كتب إلا سبع تراجيديات كاملة . وقبل أن نتناول هذه التراجيديات بالتحليل ، يحسن أن نذكر كلمة عن أسلوب سوفوكليس وعن التجديدات التى أدخلها على فن المسرحية .

لقد بدأ سوفوكليس حياته الفنية بتقليد أسلوب ايسخيلوس ، وبعد أن مر أسلوبه بمرحلة من الصلابة والجفاف ، انتهى هذا الأسلوب بمرحلة سما فيها سمواً مكنه من التعبير عن أرق العواطف وأعمقها تعبيراً دقيقاً . وتمتاز أعماله ، بمقارنتها بأعمال معاصريه ، بالبساطة وفى نفس الوقت بالكمال والتناسق فى بناء أجزائها ، أما لغته فليست كما يدعى بعض النقاد (شيبارد ، التراجيديا اليونانية ص ٩٣) غامضة مفتعلة ، بل هى لغة شاعر فنان ملك ناصية لغة قومه فأحسن التعبير عن أفكار وعواطف وسلوك شخصياته بدقة وإحكام قد يصعب علينا فهمه الآن بسهولة وذلك بمقارنة لغته باللغة الأتيكية العادية ، ولكنها لم تكن بحال صعبة على مشاهديه المعاصرين له وبخاصة المثقفين منهم . إن لدينا

ملاحظتين هامتين عن فن سوفوكليس جاءتا على لسانه هو ؛ الأولى حفظها لنا أرسطو (فن الشعر ١٤٦٠ ب ٣٣) إذ يقول « كان سوفوكليس يقول إنه يصور الناس كما يجب أن يكونوا بينما يوربيديس كان يصورهم كما هم فى الواقع » ؛ والثانية حفظها بلوتارخ (عن التقدم فى الفضيلة، ٧٩ ب) إذ يقول « كان سوفوكليس يقول إن الثمار الجافة لأعماله الدرامية الأولى كانت تقليداً لأسلوب ايسخيلوس الفخم ، ثم بدأ يتخلص من الخشونة والجفاف فى أسلوبه الخاص وأخيراً أصبح أسلوبه أحسن أسلوب يمكن أن يستخدم لتصوير الطبيعة البشرية » . وهكذا نرى أن سوفوكليس كان يختلف عن زميليه أيسخيلوس ويوربيديس فهو يقف منهما موقف الوسط الذهبى ، فهو لم يحلق فى سماء الميتافيزيقا كما كان يفعل أيسخيلوس المتصوف ، ولا هو نزل بأبطاله منزلة الأفراد العاديين كما فعل يوربيديس ، بل كان تصويره للشخصيات تصويراً إنسانياً مثالياً .

أما التجديدات الفنية التى أدخلها سوفوكليس على المسرحية فأهمها ما يأتى :

١ — رفع عدد الممثلين إلى ثلاثة (انظر أرسطو . فن الشعر ، ١٤٤٩ أ ١٩) بعد أن كانوا اثنين عند ايسخيلوس ، وقد تبعه ايسخيلوس فى ذلك فى مسرحياته التى كتبها بعد ظهور أعمال سوفوكليس .

٢ — ابتكر رسم المناظر (أرسطو . فن الشعر ، المكان السابق) وبذلك أصبح تغييرها أمراً ميسوراً .

٣ — رفع عدد أفراد الجوقة إلى خمسة عشر بعد أن كان اثنى عشر ، واستخدم الموسيقى الفرجية لأول مرة ، وجعل ممثليه يستخدمون الأحذية العالية البيضاء (انظر حياة سوفوكليس لمؤلف مجهول ، قارن نورود . التراجيديا اليونانية ص ١٥) .

٤ — وثمة تجديد أكثر أهمية هو أنه تخلى عن رباعية ايسخيلوس tetralogy (انظر سويداس . حياة سوفوكليس) وأبدل بها مسرحيات منفصلة لكل منها بداية ووسط ونهاية فكانت أعمالا كاملة بنفسها . وهو بهذا يكون قد حرك المسرح اليونانى مسافة كبيرة نحو الشكل المسرحى المعروف الآن .

تعتبر مسرحية أياس Ajax — Αἴας هى ومسرحية أنتيجونى Antigone — Ἀντιγόνη أقدم ما وصلنا من أعمال سوفوكليس . وتعالج الأولى مأساة انتحار أياس وكان يطلق عليها أحياناً « أياس حامل السوط » Αἴας μαστιγοφόρος لتميزها عن تراجيديات أخرى باسم هذا البطل . وهذه المسرحية دراسة للخطأ الذى يؤدى إلى الفاجعة . فقد كان أياس من أشهر محاربى اليونان فى حرب طرواده وكان يؤمن بأنه أحق من أى بطل آخر بأن تؤول إليه أسلحة أخيل ، غير أن أوديسيوس فضل عليه فأصيب كبرياء أياس فى الصميم فخرج ليلا ليجهز على زعيمى الحملة أجاممنون ومينلاوس باعتبارهما المسئولين عن هذه الإهانة التى لحقت به . ولكن أثينا إلهة الحكمة قد استشاطت غضباً لهذا التصرف فأسرعت بالنزول من عليائها فى الأوليمب فأطفأت نور عقله وأصابته بالجنون مما جعله يهاجم قطيعاً من الماشية استولى عليه الجيش أثناء المعركة وهو يحسب أنه إنما يذبح أعداءه . وبعد أن أفاق من لوثته وتحقق من فعلته خجل من نفسه ، فابتعد عن أصدقائه وهم الجوقة المكونة من بحارة سلاميس وأسرته الطروادية تيكميسا Tekmessa التى أنجبت منه ابناً ، ولجأ إلى مكان مهجور حيث هوى على سيفه وفارق الحياة . يأتى أخوه تيوكروس Teukros لينقذه ولكن بعد فوات الأوان وان كان فى الوقت المناسب ليقف أمام أجاممنون ومينلاوس اللذان أصدرا أمراً يقضى بعدم دفن جثة أياس باعتباره خائناً ، وعندما يصل الموقف إلى قمة التأزم يدخل أوديسيوس وينجح فى تهدئة الطرفين المتنازعين ويقنع أجاممنون ومينلاوس بضرورة دفن

الجثة بما يليق لها من تكريم وفقاً للمراسيم والطقوس المتبعـــة .

إن أقصى تطورات الأحداث فى التراجيديا بصفة عامة تنتهى بموت البطل أو وقوعه فى مكروه ، ولكننا هنا فى مسرحية أياس نرى أنه انتحر فى منتصف المسرحية تقريباً ؛ وهذا أمر قد يضايق القارئ العصرى ولكن الفكرة الرئيسية لهذه التراجيديا ليست موت البطل بل رد اعتباره بعد انتحاره . وإنهاء سوفوكليس لهذه المسرحية على هذا النحو له دلالة أخلاقية على جانب كبير من الأهمية ، فهى تمثل انتصار العقل والإنسانية على الكراهية ، فهذا أوديسيوس — عدو أياس اللدود — يدافع عنه بعد موته . وقد ذهب بعض النقاد المحدثين (انظر روز . الأدب اليونانى ص ١٦٤) فى الدفاع عن نهاية هذه المسرحية إلى حد أن أتهم كل من لا يرى جمال وقوة هذه النهاية بأنه ذو عقل بربرى لا علاقة له بالفكر اليونانى ، الذى كان يعتقد أن حياة الإنسان لا تنتهى بموته بل بدفنه . ومن ثم فان المعارضة فى دفن جثة أياس وما أثارته من تحد وإصرار من جانب أخيه تيوكروس ثم دفاع أوديسيوس عن أياس ، كل هذه أفكار جوهرية فى التراجيديا . وتكشف مقدمة المسرحية أيضاً عن حقيقة فى غاية الأهمية ، إذ تظهر فى هذه المقدمة (والمقدمة هى ذلك الجزء من المسرحية الذى يسبق دخول الجوقة لأول مرة . (انظر أرسطو . فن الشعر ، ١٤٥٢ ب ١٩) الإلهة أثينا من الثيولوجيون theologeion (مكان تكلم الآلهة ومكان مرتفع على خشبة المسرح) وهى تخاطب أوديسيوس وبعد حوار قصير تستدعى الإلهة أياس المجنون من خيمته وتسخر منه فى قسوة وتقوده من غرور إلى غرور بينما يقف أوديسيوس متأثراً لهذه النهاية الأليمة التى ألمت بهذا البطل ، وعندما ينسحب أياس إلى خيمته ينطلق لسان أوديسيوس عما يجيش فى نفسه فيقول : « لست أعرف من هو أنبل منه وإنى لأرثى له فى محنته ، وإن كان عدوى ، فانه مسوق إلى نهاية مفجعة ، وإنى لأفكر فى مصيرى كما أفكر فى مصيره ، وإنى لأرى أننا جميعاً ما حيينا لسنا إلا أشباحاً لا حقائق » . فهذه الفكرة — فكرة أن الحياة ليست إلا وهماً — شغلت أذهان كثير من كتاب المسرح العظام على مر العصور ، وكان سوفوكليس أول من عبر عنها منذ حوالى ألفين وأربعمائة سنة .

أما أنتيجونى ، التى عرضت لأول مرة حوالى ٤٤١ ق . م فهى فى رأى معظم النقاد المحدثين من أروع ما كتب سوفوكليس ، وذلك لأنها تعرض مشكلة من أهم المشاكل الأخلاقية الأبدية ، وهى مشكلة الصراع بين الواجب الخاص والواجب العام . وإذا شئنا تلخيص أحداث هذه المسرحية كان علينا أن نذكر بعض الأحداث السابقة على بدء مسرحية سوفوكليس . بعد وفاة أوديبوس اتفق ولداه ايتوكليس Eteokles وبولينيكيس Polyneikes على أن يتوليا حكم طيبة Thebes بالتعاقب على أن يتولاه كل منهما سنة ، فلما انتهت سنة ايتيوكليس رفض أن يترك الحكم لأخيه الذى انطلق إلى أحد الملوك الأجانب يستنصره ويستعديه على أخيـــه الأمر الذى أثار أهل طيبة ضده وحبب إليهم ايتيوكليس فهبوا يداً واحدة لنصرته والدفاع عن مدينتهم . ولما طال الحصار تقدم بعضهم باقتراح أن يتبارز الشقيقان المتنازعان فمن قتل الآخر اعتبر منتصراً واستراح المتحاربون من هذا العناد . وتشاء الأقدار أن يوجه كل من الأخوين إلى شقيقه ضربة قاتلة ، إذ ينفذ رمح كل منهما فى صدر الآخر فى وقت واحد ويموتان فى نفس اللحظة (وهذا الجزء من الأسطورة عالجه أيسخيلوس فى مسرحية سبعة ضد طيبة) ولما كان كريون Kreon خال القتيلين أكبر أفراد الأسرة الأحياء ، فقد أصبح ملكاً بالوراثة ؛ وكان حاكماً صارماً لا يعنيه إلا أن يرد للحكم هيبته بعد أن زلزلت البلاد أحداث تلك المأساة المروعة ، فأمر بترك جثة بولينيكيس فى العراء تنوشه الطير ووحوش البرية ،

فلا يدفن ولا تقام له الشعائر الدينية إهانة له وتحقيراً لشأنه ، لاستعدائه الأجانب على وطنه وخيانته بذلك بلاده وشعبه . أما إتيوكليس فقد احتفل بدفنه فى مهرجان عظيم وأقيمت له الشعائر الدينية الملائمة لملك أخلص الحب لبلاده وهب للدفاع عنها .

وكان للقتيلين أختان هما أنتيجونى وإسمينى Ismene (ومن هنا تبدأ مسرحية سوفوكليس) الأولى فتاة صارمة قوية الإرادة ، هالها أن يترك جثمان أخيها فى العراء ويحرم حتى من أبسط ما يناله العامة من الدفن بعد الموت ، فصممت على أن تقوم لأخيها بهذه الشعائر الدينية ، على الرغم من علمها بأن عملها هذا يعتبر استهانة بأوامر كريون التى هى فى الواقع قانون الدولة . أما أختها إسمينى فهى فتاة ضعيفة تؤثر السلامة ولذلك نراها تنصح أختها بألا تقدم على ما اعتزمته من ذلك الأمر ، ولكن أنتيجونى لا تزداد إلا تشبثاً واصراراً على تنفيذ ما انتوت . يظهر الآن كريون على المسرح ليؤكد قراره فى كبر وخيلاء ، وما يكاد يفرغ من ذلك حتى يظهر أحد الحراس يعلن أن جثمان بولنيكيس قد أقيمت له شعائر الدفن وأهيل عليه التراب . فيثور ثائر كريون ويسخر من قول الجوقة بأن هذا التصرف ربما كان من صنع الإله ، ويعلن عن اعتقاده بأن هذا العمل قد تم نظير رشوة ، وينذر الحارس وجميع زملائه بما هو أكثر من الموت إن لم يعثروا على المجرم الذى فعل ذلك . وبعد أغنية من الجوقة يدخل الحارس يجر المذنبة أنتيجونى ، فيذهل كريون ويسألها : هل جرؤت على مخالفة هذا الأمر ؟ فتجيبه فى هدوء : نعم جرؤت . فلم يكن أمراً صدر من زيوس ولا من غيره من الآلهة الذين يشرعون للناس قوانينهم . فيحنق كريون ويحكم على الفتاة بالموت صبراً فى أحد الكهوف .

يعلم بذلك الفتى هايمون Haemon ابن كريون وخطيب أنتيجونى وحبيبها ، فيسرع إلى أبيه لمناقشته ومحاولة اقناعه بالعدول عن رأيه ولكن كريون يصر على موقفه ، وحجته فى ذلك أنه لا بد من المحافظة على القانون والنظام . فيرد عليه هايمون بأنه لا يمكن لفرد واحد مهما بلغ من الحكمة أن يقطع بأنه على صواب فى حكمه . فيصيح كريون : الدولة هى الملك فيرد هايمون هذا إذا كانت الدولة صحراء . ويخرج هايمون مسرعاً ليلحق بخطيبته .

وهنا يظهر العراف الأعمى تيريسياس Tiresias ويحذر كريون من المضى فى طريق الهاوية ، ويتنبأ له بنبوءة مفجعة تهزه ، فيخرج لإلغاء قراره ، ولكن هيهات ؛ لقد سبق السيف العزل . يدخل رسول ليعلن أن الملك كريون حين ذهب ليخرج أنتيجونى من الكهف وجدها جثة هامدة بين ذراعى ولده هايمون ، الذى ثارت ثائرته حين رأى أباه ، وهم بطعنه بسيفه ، ولكن كريون فر هارباً ، فما كان من هايمون إلا أن غمد هذا السيف فى صدره هو وفارق الحياة . وحين تعلم يوريديكى Eurydike زوج كريون وأم هايمون بانتحار ابنها ترجع إلى القصر لتنتحر هى الأخرى . وحين يعلم كريون بكل هذه النكبات يعصف بروحه الجنون وينطلق بعيداً إلى حيث لا يعلم أحد من أمره شيئاً .

إن المسرحية فى الواقع تصوير رائع لنموذجين مختلفين من نماذج العناد والاصرار . وبالرغم من أن معظم النقاد المحدثين (انظر ألارديس نيكول . المسرحية العالمية . الجزء الأول ص ٦٧ ، روز . الأدب اليونانى ص ١٦٥) يرون أن سوفوكليس يتخذ موقفاً وسطاً بين هذين الضدين ، لأنه يصور أنتيجونى غير مبرأة من كل عيب بل هى أنانية فى كبريائها تبدو بمظهر الارهاق العصبى والضيق بالحياة وتكاد نفسها تكون عالقة بالموت ، إلا أن ختام المسرحية ، وهو فى العادة يلخص مغزاها ، يدل دلالة واضحة على أن سوفوكليس كان متعاطفاً مع أنتيجونى التى تمثل الدفاع عن القانون السماوى – قانون الآلهة – إذ يجرى على لسان رئيس

الجوقة فى آخر جملة فى المسرحية ما يأتى : « إن الحكمة هى أول ينابيع السعادة ، لا ينبغى التقصير فى تقوى الآلهة . إن غرور المتكبرين يعلمهم الحكمة بما يجلب لهم من شرور ولكنهم يتعلمون بعد فوات الأوان وتقدم السن » .

تأتى بعد ذلك فى ترتيب ما وصلنا من أعمـــال سوفوكليس مسرحية نساء تراخيس أو التراخينيات Trachiniae — Τραχινίαι ، ويحتمل أنها عرضت حوالى عام ٤١٣ ق . م وهى تعتبر أضعف ما كتب سوفوكليس . وتتلخص أحداث هذه المسرحية التى تجرى أمام قصر هيراكليس Herakles فى تراخيس Trachis بالقرب من إيوبويا Euboea فى أن ديانيرا Deianira زوج هيراكليس تظهر على المسرح مشغولة البال لغياب زوجها وذلك لأن هناك نبوءة أنبأته قبل رحيله بأن هذه آخر حملة يقوم بها ، وأنه إما أن يلقى مصرعه أو يعيش بعدها عيشة راضية خالية من كل هم وتعب . ولشدة قلقها عليه لطول مدة غيبته أرسلت ابنها هيللوس Hyllos للبحث عن أبيه ومساعدته . وهنا يدخل الرسول يعلن أنباء انتصار هيراكليس ، كما يعلن وصوله إلى قرية مجاورة ؛ ومع الرسول تدخل فتيات أسيرات من بينهن الفتاة إيولى Iole ابنة أحد الملوك التى وقع هيراكليس أسير هواها . تعلم ديانيرا بهذا الحب ، فتعيد الرسول ومعه هدية إلى زوجها ، وكانت هذه الهدية عبارة عن رداء ملطخ بدم الكنتاور نيسوس Kentaur Nessus (والكنتاور عبارة عن وحش آدمى) وهى تعتقد أن هذا الرداء سيعيد لها حب زوجها . وبعد خروج الرسول ، تكتشف بالصدفة أنها لطخت الرداء بسم قاتل . عندئذ يعود هيللوس ليعلن أن أباه فى النزع الأخير ويصف ما لاقاه من ألم عند ارتداء الثوب ، ويعنف أمه ويتهمها بتدبير مقتل أبيه ، فتنسحب ديانيرا منكسرة حزينة إلى داخل القصر لتنهى حياتها ، وتدخل مربيتها العجوز لتعلن انتحارها .

يدخل البطل هيراكليس محمولا بين أيدى رجاله وهو يلعن حمق زوجته ويشرح خطأها ، ويكون آخر ما يأمر به أن تحرق جثته بعد موته فوق جبل أويتا Oeta وأن يتزوج ابنه هيللوس من إيولى .

إن أهم ما يلفت النظر فى هذه المسرحية هو محاكاة سوفوكليس لطريقة يوربيديس فى الكتابة ، فالموضوع نفسه ، موضوع حب المرأة ، ذلك الحب الذى قد يدفعها دون قصد إلى إلحاق الأذى بمن تحب ، يذكرنا بكثير من موضوعات يوربيديس ، بل إن الموضوع نفسه قد سبقه إلى كتابته يوربيديس، ولم يزد سوفوكليس عنه شيئاً . كما أن سوفوكليس فى كتابة مقدمة هذه المسرحية قد سار على نهج يوربيديس وبخاصة فى خطاب ديانيرا الإيضاحى فى أول المسرحية الذى يشرح ما سبق من أحداث . والسطور الأخيرة بما فيها من عتاب للآلهة على قسوتها على عبادها والصمت المطلق على تأليه هيراكليس ، ذلك التأليه المألوف عند معالجة أسطورته ، كل هذا من تأثير يوربيديس على سوفوكليس . وأخيراً دور الجوقة فى هذه المسرحية ليس كدور جوقات سوفوكليس الأخرى ، التى امتدحها أرسطو فى كتابة فن الشعر (١٤٥٦ أ ٢٧) لأنها تقوم بدور كأحد الممثلين وتؤلف جزءاً من الكل وتعين على تطور الحدث ، بل هو هنا كما عند يوربيديس لا يساعد على تطور الأحداث ، وإنما تقدم الجوقة أغنيات عذبة بين المشهد والمشهد تصلح لأن تكون فاصلا بين مشاهد أى مأساة أخرى بتعديل بسيط .

تأتى بعد ذلك إلى مسرحيـــة إلكترا Ἠλέκτρα — Elektra التى عرضت لأول مرة فى عام ٤١٠ ق.م على وجه التقريب . وهى تعالج نفس الموضوع الذى عالجه أيسخيلوس من قبل فى مسرحية الخويفوروى Choephoroe أى حاملات القرابين . وهو موضوع انتقام أورستيس Orestes وأخته ألكترا من أمهما كليتمنسترا Klytaimnestra لقتلها أبيهما أجاممنون

Agamemnon . ويمكن تلخيص عمل سوفوكليس على النحو التالى : المنظر أمام قصر أجاممنون والوقت فجراً . يدخل المسرح ثلاثة أشخاص نعلم من كلامهم أنهم أورستيس وصديقه بيلاديس Pylades ومربيه العجوز . لقد عاد أورستيس للانتقام لأبيه من أمه ويضعون خطتهم ثم يخرجون لزيارة قبر أجاممنون قبل بدء تنفيذ الخطة . تدخل ألكترا منتحبة تتبعها الجوقة المكونة من مجموعة من فتيات ميكينى Mycenae يعطفن عليها وعلى آلامها ، غير أنهن ينصحن لها بأن تنسى هذه الآلام . وهنا تدخل المسرح شخصية جديدة لم تظهر فى عمل ايسخيلوس وهى شخصية خريسوثيميس Chrysothemis أخت ألكترا وهى شخصية ضعيفة على العكس من شخصية إلكترا . (لاحظ التشابه بين إلكترا وأنتيجونى فى ناحية وخريسوثيميس وإيسمينى فى ناحية أخرى) وقد أقحمها سوفوكليس ليبرز شخصية إلكترا. توصى خريسوثيميس أختها إلكترا بالحذر وتطلب منها الخضوع لأوامر السلطات . فتغضب إلكترا وتتهمها بالجبن وبأنها تنحاز إلى أمها متناسية مقتل أبيها وخيانة أمها له . ثم يتبع ذلك مشهد عنيف بين إلكترا وأمها كليتمنسترا . تحاول الأم أن تبرر قتلها لأجاممنون بأنه عدل جزاء لقتله ابنته إفيجنيا وتدافع إلكترا عن أبيها بأنه فعل ما فعل إرضاء للآلهة ثم يحتدم النزاع بينهما ويتضح ما بينهما من عداء قاتل ويتبادلان السباب . يدخل المربى تنفيذاً للخطة المتفق عليها فيتقدم من كليتمنسترا ويعلن لها موت أورسيتس ويلفق لها حكاية عن موته فى سباق العجلات ، فتتنازع كليتمنسترا عواطف متباينة لهذا النبأ . « أخير هذا أم شر ؟ إنه شر فيه شىء من نفع . ما أغرب الأمومة . إن الواحدة لتهان ولكنها لا تستطيع أن تبغض أبناءها » . ثم تخرج مع المربى لتقوم بواجب الضيافة حيال من نقل إليها الخبر الذى أمنها على حياتها ووضع حداً لقلقها . تبقى إلكترا لتبكى أخاها وتندب حظها ، إذ تحطم ما كانت تعتمد عليه من أمل فى أخيها للانتقام من هذه الأم الدنسة. تدخل خريسوثيميس جذلة طروب وتخبر أختها إلكترا بأنها رأت قبر أجاممنون مكللا بالزهر وفى أعلاه خصلة من شعر حديثه العهد مما يدل على عودة أخيهما أورستيس ، فتخبرها إلكترا بما سمعت عن نبأ قتله وتطلب منها مساعدتها على تنفيذ ما كان سيقوم به أورستيس من الانتقام من أمهما وعشيقها ، فترفض الاشتراك معها فى ذلك وتخرج ؛ وهذا ما كانت تتوقعه إلكترا التى تصمم على تنفيذ ما انتوت وحدها دون معونة أحد . يدخل أورستيس وبيلاديس الذى يحمل وعاء به بقايا رفات أورسيتس المزعومة . يقترب أورسيتس من إلكترا المحزونة ويطلب منها إعلان خبر وصوله حاملا الدليل القاطع على وفاة أورسيتس وهو الوعاء الذى به بقايا رفات أورسيتس الراحل ، فيزداد حزنها وبؤسها وتطلب منه اعطاءها هذا الوعاء لتبكى أخاها فيفعل ، ولكن وقد أخذته الشفقة والرحمة لما ألم بها من حزن وألم فانه يكشف لها عن نفسه فينقلب حزنها وألمها فرحاً وسروراً ، فقد حانت اللحظة التى تنتظرها سنين عديدة ، حانت لحظة الانتقام من الأم وعشيقها اللذين دنسا شرف أبيها وقتلاه غدراً ، فيظهر المربى خارجاً من القصر ويحذرهما ويطلب منهما الكف عن الحديث وعن صيحات الفرح التى قد تكشف الأمر ، ويخبر أورستيس بأنه قد مهد له السبيل ، وما عليه إلا أن يدخل لينجز مهمته . ويدخل الجميع القصر ما عدا إلكترا التى تظل لتحول دون أن يفاجئهم ايجستوس Aegisthus . يسمع من داخل القصر صوت كليتمنسترا مستغيثاً ، ثم تطلب من ابنها أن يشفق عليها ثم تصرخ ويغيب الصوت فقد حم القضاء . يخرج أورستيس وبيلاديس من القصر ويعلنا لإلكترا النبأ ، وما إن يظهر ايجسثوس من بعيد حتى تطلب الجوقة من أورستيس وبيلاديس أن يدخلا القصر بسرعة وأن يحسنا العمل مرة أخرى كما أحسناه فى المرة الأولى .

يقبل ايجسثوس فرحاً ويسأل عن الرسول الذى يحمل خبر مصرع أورستيس وعن الدليل الذى يحمله ليدل على صدق قوله ، ثم يأمر بأن تفتح أبواب القصر ليرى أهل المدينة كلها هذا المنظر ليذعن لإرادته كل من حدثته نفسه بالأمل فى عودة أورستيس بعد أن يرى جثته . يفتح باب القصر وتظهر جثة مسجاة وإلى جانبها أورسيتس وبيلاديس فيتقدم ايجسثوس ، ويطلب منهما أن يرفعا الغطاء عن الجثة ، فيخبره أورستيس بأن عليه أن يرفعه هو ، وما إن يرفعه حتى يشهق ويذعر ويعرف أنه وقع فى الشرك . يحاول أن يبرئ نفسه فتطلب إلكترا من أخيها ألا يدعه ينطق بكلمة فيجره أورستيس ليلقى على يده مصيره المحتوم .

لقد عالج أيسخيلوس هذا الموضوع من قبل ولكنه عالجه على أنه موضوع دينى ، فقد كانت فكرة العقاب والعدل الإلهى هى أهم ما يهمه ، فهو يركز كل جهده فى إظهارها وجعلها الفكرة السائدة ، حتى أنك لتحس بأنه لم يهتم بغيرها فلا وصف للشخصيات ولا تحليل لنفسياتهم ولا دراسة لمجتمعهم، ولذلك فاننا نراه فى جانب أبوللون دائماً . أما سوفوكليس فقد تناول الموضوع على أنه مشكلة نفسية وهى التطور العاطفى لإلكترا . وبالرغم من أن سوفوكليس كان لا يختلف كثيراً عن ايسخيلوس من ناحية التفكير الدينى واحترام الآلهة ، إلا أنه كان يختلف عنه فى اهتمامه بالإنسان ومحاولة انصافه وتبرير موقفه واعفائه من المسئولية ، ولذلك فان قتل أورستيس لأمه كليتمنسترا خال من كل شك فى العدالة الإلهية ، فلا جناح إذن على أورستيس وأخته لقتلهما أمهما باعتبار أن القتل تم تنفيذاً لأمر الآلهة . لقد حاول سوفوكليس أن يفسر الأسطورة تفسيراً إنسانياً ، لذلك فاننا نراه لا يركز عنايته فى الموضوع نفسه بل فى شخصية بعينها يدافع عنها هى هنا شخصية إلكترا التى تدور حولها كل الشخصيات الأخرى التى تساعد على توضيح معالم هذه الشخصية الرئيسية بفضل تفاعلها وتصارعها معها .

أما مسرحية فيلوكتيتيس Philoktetes Φιλοκτήτης فقد عرضت حوالى عام ٤٠٩ ق . م ، وكان سوفوكليس قد بلغ السابعة والثمانين على وجه التقريب ، وفازت بالجائزة الأولى . وفيلوكتيتيس ، كما تروى الأساطير ، كان صديقاً حميماً للبطل هيراكليس ، ولقد كوفىء على خدماته لهيراكليس بأن أخذ قوس البطل وسهامه . اشترك فيلوكتيتيس فى حملة اليونان ضد طرواده ، وفى الطريق لدغته حية سامة فى إحدى قدميه ، ولم يندمل الجرح بل انتشرت رائحته الكريهة بين الجنود ، فقرر زعماء الحملة التخلص منه بتركه فى جزيرة ليمنوس Lemnos يقاسى آلام جراحه ووحدته . وبعد عشرة أعوام مضت فى حصار طرواده ، علم اليونان عن طريق نبوءة من وحى دلفى أنهم لن يتمكنوا من فتح طرواده إلا إذا اشترك فى المعركة فيلوكتيتيس بأسلحته التى ورثها عن هيراكليس ، فأرسلوا لاستدعائه أوديسيوس Odysseus لدهائه وسعة حيلته ونيوبتوليموس Neoptolemus ابن أخيل لأنه كان غير معروف لفيلوكتيتيس . ومن هنا يأخذ سوفوكليس عقدة مسرحيته . كيف يمكن اقناع فيلوكتيتس ، ذلك البطل الحانق ، بضرورة الذهاب إلى طروادة لمساعدة إخوانه الخائنين الذين تركوه وحيداً فى جزيرة مهجورة ؟

يصور المنظر الأول كهف فيلوكتيتيس الذى يقع فى منطقة جرداء تذكرنا بافتتاحية مسرحية بروميثيوس مقيداً لأيسخيلوس ، وإن كان سوفوكليس قد استطاع ببراعة ألفاظه أن يصور لنا تلك البقعة المهجورة حتى نكاد نحس ما خيم على المكان من صمت لا تسمع فيه غير تكسر الأمواج على الصخور وصوت الريح القاسية . وتبدأ المسرحية بوصول أوديسيوس ونيوبتوليموس إلى ساحل الجزيرة . يحاول أوديسيوس اقناع نيوبتوليموس

بضرورة الالتجاء إلى الحيلة لاستمالة فيلوكتيتيس . ثم يسمع صراخ فيلوكتيتيس من الخارج فينسحب أوديسيوس تاركاً نيوبتوليموس وحده لمقابلته . يسعد فيلوكتيتيس لرؤية شاب يونانى ويطمئن إليه ويثق به لأنه ابن أخيل . يتظاهر نيوبتوليموس بأنه مهموم ضائق بقواد الجيش غير راض عن تصرفاتهم ولذلك فهو عائد إلى دياره ، فيتوسل إليه فيلوكتيتيس ألا يتركه وحيداً بل يستحلفه باسم الشفقة والكرامة باسم الدين والمجد أن يأخذه معه . يوافق نيوبتوليموس ، ثم يستودع فيلوكتيتيس الكهف المظلم الذى كان عزيزاً عليه ، ولكن فجأة ينتابه ألم شديد يضطره هو وزميله إلى إرجاء الرحيل لأن الألم سبب له إغماء طويلا ، وعندما يفيق يكون قوسه وسهامه مع نيوبتوليموس . وبينما يتأهبان للرحيل ، يتردد نيوبتوليموس ويعرض عن الاستمرار فى خديعة من وثق به ، لقد تأثر وتألم لحالة هذا المسكين فصرح له بكل شىء . وعندئذ يدخل أوديسيوس ويحاول اقناع فيلوكتيتيس بالرحيل معهما إلى طروادة فلا يرضى ، فيكتفى أوديسيوس بأخذ القوس والسهام وترك ذلك العنيد الذى يأبى الرحيل معهم إلى طرواده ، ولكن نيوبتوليموس يصر على إعادة الأسلحة إلى صاحبها رغم احتجاج أوديسيوس . وعندئذ يتعقد الموقف فيلجأ الشاعر إلى حل المشكلة بتدخل الآلهة أو ما يسمى deus ex machina ؛ إذ يظهر هيراكليس فجأة نازلا من السماء ، ويعلن لصديقه رغبة زيوس التى تقضى بابحاره مع زميليه إلى طروادة حيث تشفى جراحه وحيث يقتل باريس ويستولى على مدينة طرواده .

هذه المسرحية تتضمن فقرات تدل على مقدرة سوفوكليس الفائقة فى فهم النفس البشرية وتحليلها وتصوير الصراع الذى يكمن فيها ، فقد استطاع بفنه أن يبرز التباين بين حيل أوديسيوس اللولبية التى يحتال بها لتحقيق مآربه ، وبين نمو الحماس ونبل العواطف الإنسانية فى نيوبتوليموس ، ومظهر النبل الذى سما به العذاب فى فيلوكتيتيس . ويلفت النظر فى هذه المسرحية أمران ، الأول استغلال عنصر التمثيل أحسن استغلال ، فليس بالمسرحية خطب الرسول ؛ ودور الجوقة يكاد يكون غير ملحوظ ؛ والثانى ظهور أثر يوربيديس على سوفوكليس بوضوح فى إنهاء المسرحية بتدخل هيراكليس لحل المشكلة .

وكانت مسرحية أوديب فى كولونوس Oedipus Coloneus – Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῷ آخر ما كتب سوفوكليس ؛ عرضت لأول مرة عام ٤٠١ ق.م بعد وفاة الشاعر بحوالى ثلاث أو أربع سنوات ، تقدم بها للمسابقة حفيده وسميه سوفوكليس الصغير . وأحداث هذه المسرحية تجرى فى أحراش الأيومنيديس Eumenides (الإلهات المحسنات وهو اسم عكسى لوظيفتهن فهن ربات العذاب) كولونوس مسقط رأس سوفوكليس . يدخل أوديبوس تقوده ابنته المخلصة أنتيجونى ، وهو الآن شيخ مهدم ضرير بعد أن حكم على نفسه بالنفى . وإذ يعلم المكان الذى هو فيه ويتأكد أنه مثواه الأخير يطلب استدعاء ثسيوس Theseus ملك أثينا . تقبل ابنته الأخرى إسمينى حاملة الأنباء بأن أخويها ايتوكليس وبولنيكيس يتنازعان ؛ وأن هناك نبوءة تزعم بأن النصر فى هذا النزاع القائم بين طيبة بقيادة إتيوكليس وبين القواد السبعة وعلى رأسهم بولنيكيس سيكون للجانب الذى به أوديبوس ، كما تعلن أيضاً أن كلا من الطرفين مشرق الآن إلى أخذه فى صفه ، فيصب أوديبوس اللعنة على كليهما ، يقبل ثسيوس ، وإذ يعلم حقيقة أوديبوس وقصته تمنحه هو وبناته الرعاية والحماية والدفاع عنهم ضد كل معتد أثيم ، فيعده أوديبوس بأن روحه بعد مماته ستحمى أثينا . وبعد خروج ثسيوس يقبل كريون الوصى على عرش طيبة ويفشل فى استمالة أوديبوس إليه ولا ينال منه سوى السب واللعن ؛ عندئذ يلجأ إلى استخدام القوة فى حملهم على

الذهاب معه قسراً ، ولكنه يفاجأ بوصول تسيوس الذى ينقذهم من اعتدائه عليهم . ويعقب ذلك وصول بولنيكيس الذى يمثل الطرف الآخر فى النزاع طالباً مساعدة والده، فيطرده أوديبوس من حضرته مصحوباً باللعنة والسخط . عندئذ يسمع قصف الرعد الذى ينبئ أوديبوس بدنو ساعته الأخيرة ، فيودع بنتيه ، ويذهب إلى حيث مقره الأخير الذى لم ولن يعرفه إلا تسيوس وخلفاؤه . أنتيجونى واسمينى ترجوان تسيوس ليدلها على هذا المستقر ، ولكن دون جدوى وذلك تنفيذاً لرغبة أوديبوس نفسه ؛ وأخيراً تعلن أنتيجونى عن رحيلها إلى طيبة علها تستطيع إتقاء موت أخويها بالتوفيق بينهما .

إن عقدة هذه المسرحية بسيطة للغاية ، ولكن روعتها فى الواقع ترجع إلى جمال الشعر ودقة تصوير المشاعر الإنسانية المختلفة ، كما ترجع أيضاً إلى ذلك الجلال الروحى الذى يشعه أوديبوس – وهو فى آخر أيامه – فى كل أجزاء المسرحية . وإن ألاردس نيكول على حق حين وصف هذه المسرحية (المسرحية العالمية الجزء الأول ، ص ٧١) بأنها تصوير للسلم الروحى الذى تمخض عن العذاب ، إذ أننا نتنسم للنبل فى شخصية أوديبوس – تلك الشخصية التى هوت فى أعماق اليأس ثم ارتفعت ظافرة فوق لجته – نتنسم أريجاً لا نجده عند أى رجل آخر .

لم يبق أمامنا الآن من مسرحيات سوفوكليس التى وصلتنا كاملة سوى مسرحية أوديبوس ملكاً Oedipus Tyrannus — Οἰδίπους Τύραννος وقد أرجأنا الحديث عنها حتى نهاية المقال لأهميتها ولأنها بيت القصيد فى هذا المقال وفى أعمال سوفوكليس أيضاً .

ترجع الإشارة إلى أسطورة أوديبوس إلى أبعد العصور ، فقد أشار إليها هوميروس فى الأوديسا Odyssey (الجزء ١١ ، البيت ٢٧١ وما بعده)

وتحكى الأسطورة أن أبوللون قد أنذر لايوس Laius بأنه إن أنجب ولداً فسوف يقتله هذا الولد ، وكان هذا الانذار عقاباً له على جرم ارتكبه فى حق بيلوبس Pelops الذى أكرم وفادته عندما لجأ إليه حين طرد من عرش بلاده طيبة ، فبدلا من أن يعترف لايوس بالجميل والفضل لمضيفه بيلوبس يختطف ابنه خريسيبوس Chrysippus . يسترد لايوس عرشه ويتزوج من يوكاستا Iokasta . وبعد مدة تضع له زوجته ولداً فيغتم ويتنازع نفسه عاملان : الحرص على الحياة من ناحية ، والرغبة فى الولد الذى يرث الملك ويخلد الذكر من ناحية أخرى ؛ ولكن تردده هذا لم يستمر طويلا فقد قرر التخلص من الولد: فأرسله مع أحد خدمه ليتخلص منه بعيداً فوق قمة جبل كيثيرون Kithairon . وهناك أخذت الرجل الشفقة على الطفل ، وفيما هو جالس يفكر فى الأمر ، إذ يقبل أحد الرعاة من المملكة المجاورة . فاذا سأل زميله عن أمره وعرف ما يشغل باله ، اقترح عليه أن يعطيه الطفل ويعود إلى مولاه بدم كذب ، فيوافق . يعود الراعى إلى مدينته كورنثه Corinth ؛ ويعطى الطفل لملكها بوليبوس الذى كان محروماً من نعمة الذرية ، فيفرح الملك بالطفل ويتبناه ، وتتعهده الملكة ميروبى Merope بالحب والرعاية ، فينشأ فى مهاد النعمة ولياً للعهد ، ويشب الطفل وهو يعتقد أنه ابن الملك والملكة بالفعل . وتسير الأمور هانئة هادئة ردحاً من الزمن ، إلى أن ذهب أوديبوس ، وقد صار الآن شاباً يافعاً ، مع نفر من أصدقائه ليلهو معهم ، فشربوا وسكروا ؛ وفى غمرة سكرهم يعيره أحدهم بأنه مجهول الأصل وليس ابن ملك كورنثه وملكتها . ويهلع قلب الأمير الشاب أوديبوس ويذهب إلى معبد دلفى ليستلهم الحقيقة من أبوللون ، فجاءه الوحى بأنه إن عاد إلى وطنه فانه سيقتل أباه ويتزوج من أمه ويجلب التعاسة على أهله وذويه . يشتد هلع أوديبوس ويعتزم عدم العودة إلى كورنثه حتى لا يقع

هذا الشر المستطير ، فهو يحسب أن ملكها وملكتها هما أبوه وأمه . ويمضى فى طريقه على غير هدى إلى أن يأتى إلى مكان عنده مفترق طرق ثلاث . وفى هذا المكان يلتقى بجماعة من المسافرين على رأسهم شيخ وقور يركب عربة . يصيح به بشيرهم ليخلى الطريق ولكنه لا يبالى ويصر على أن يمر هو أولا . وتنشب بينهم معركة يقضى فيها أوديبوس على كبيرهم وكل حاشيته إلا واحداً استطاع أن ينجو بجلده . وهكذا تحقق جزء من النبوءة ، فلم يكن ذلك الشيخ الوقور سوى لايوس والد أوديبوس ، وكان فى طريقه إلى مهبط وحى دلفى ليعرف كيف السبيل للخلاص من ذلك الاسفنكس — الوحش المهوله — الذى يهدد مدينة طيبه ويقطع الطريق على الناس ويقتل منهم كل من لا يستطيع حل لغز يلقيه عليه . يقبل أوديبوس على طيبة وهو لا يدرى أنها مسقط رأسه ؛ وعلى أبوابها يعترض الاسفنكس طريقه ويلقى عليه اللغز : ما الحيوان الذى يسير فى الصباح على أربع ، وفى الظهيرة على اثنتين ، وفى المساء على ثلاث ؟ فيجيب عليه أوديب : إنه الإنسان ، فهو يحبو على أربع وهو طفل ، فاذا شب واستوى عوده سار على اثنتين ، وإذا أدركته الشيخوخة توكأ على عصا . فيضحك الاسفنكس ويتركه ليمضى فى شأنه ، إذ كانت هذه هى الإجابة الصحيحة ، ولكن أوديبوس يستل سيفه ويهاجمه ولا يزال به حتى يجهز عليه ، وتكون هناك جماعة من أهل طيبة واقفة على الأسوار تشاهد هذا الصراع الرهيب . كان أهل طيبة قد تلقوا نبأ مقتل ملكهم لايوس فى ظروف غامضة من الحارس الذى فر هارباً ، ولكنهم سرعان ما يشغلون عن هذا بذلك الشاب الباسل الذى خلصهم من الرعب الرابض على أبواب مدينتهم ، فيقبلون عليه مهنئين مستبشرين ، ويدخلون به المدينة دخول الفاتح المنتصر ، حيث يتوجه كريون ملكاً على طيبة ، ويزوجه من الملكة يوكاستا ، وذلك تحقيقاً لنذر نذره أهل المدينة لمن يخلصهم من الاسفنكس . فلم يملك أوديبوس ، وقد عقدت لسانه الدهشة ، إلا أن ينزل على رغبتهم ، ويقبل الملك والزوجة ، وبذلك تحققت كل النبوءة . وتمضى الأيام والسنون وأوديبوس يحكم المدينة فى أمن وسلام ، وتنجب له يوكاستا — زوجه وأمه — ولدين وبنتين : أما الولدان فهما إتيوكليس وبولنيكيس ، وأما البنتان فهما أنتيجونى وإسمينى . ولكن القضاء كان لهم بالمرصاد ؛ إذ يهدد المدينة الطاعون والمجاعة ، فيرسل الملك إلى دلفى من يسأل عن سبب ذلك الوباء وطريقة الخلاص منه ، فيعود الرسول بقول أنه لا خلاص لطيبه مما هى فيه إلا إذا تطهرت من رجس بها ، وهذا الرجس هو وجود قاتل لايوس بها ؛ فلا بد إذن من القبض عليه والاقتصاص منه . وبعد تقصى الحوادث تتضح الحقيقة ، وهى أن قاتل لايوس إن هو إلا أوديبوس نفسه ، وأنه تزوج من أمه وأنجب منها أبناءهم فى نفس الوقت إخوة له . تظلم الدنيا فى عينى أوديبوس ، وتكون أمه قد انتحرت عندما عرفت الحقيقة ، فينطلق إلى داخل القصر ليسمل عينيه فى ثورة جنون ، ويترك البلاد ، تقوده ابنته أنتيجونى ، فقد حكم على نفسه بالنفى .

هذه هى الأسطورة ؛ فكيف تصرف فيها سوفوكليس ؟ لم يعرض سوفوكليس الأسطورة بالتسلسل الروائى الذى رويناه ، وإنما بدأ مسرحيته من منتصف الأسطورة . ولكن كان لا بد من الإحاطة بالأحداث السابقة على نقطة البدء . لم يلجأ سوفوكليس فى شرحها إلى طريقة المقدمات prologue بالطريقة التى كان يتبعها يوربيديس فى معظم مسرحياته والتى اتبعها سوفوكليس نفسه فى مسرحية نساء تراخيس ، وإنما كان بارعاً فى الإشارة إلى هذه الأحداث خلال عرض مسرحيته ، فكان موفقاً كل التوفيق فى مزج الماضى والحاضر .

تبدأ المسرحية عند سوفوكليس بتجمع نفر من أهل مدينة طيبة يحملون أغصان الغار والزيتون ، وقد جثوا أمام مذبح قصر الملك أوديبوس ، وبينهم كاهن زيوس كبير الآلهة . يخرج إليهم أوديبوس ، وقد مضت عليه سنوات يحكم فيها البلاد حكماً عادلا ، وهو الآن زوج يوكاستا وأبو أولادها ، يخرج إليهم متسائلا :

— أى أبنائى ، يا ثمار نسل كادموس التليد ، أيها الجيل الحديث الناشئ ، ما لكم جائين هكذا ، حاملين معكم ضفائر الزهر وأغصان التوسل : فى حين يملأ المدينة عبق البخور ، وترتفع فيها الأصوات بالأدعية ، ويشيع بين أهلها الأنين . . .
من أجل هذا جئت إليكم ، أنا أوديب الذى تبجله الناس جميعاً .

وإذ يعلم أنهم لجأوا إليه كى ينقذهم من هذا الوباء الذى يحصدهم حصداً ، كما أنقذهم من قبل من ذلك الوحش الذى كان يهدد مدينتهم ، يطمئنهم ويطيب خاطرهم ويخبرهم بأنهم إن كانوا يألمون فانه يألم أكثر منهم ، فهو يحمل كل آلام المدينة على كاهله ، كما يخبرهم بأنه قد أرسل كريون إلى معبد دلفى ليعلم من الإله أبوللون ما ينبغى أن يصنع . ولا يمضى وقت طويل حتى يقبل كريون مبتهجاً وقد توج رأسه بأكليل الغار فيبادئه أوديبوس بالسؤال :

— : أى جواب تحمله إلينا من الآلهة يا كريون ؟
كريون : إن شئت تكلمت أمام هذا الحشد ، وإلا فلندخل القصر .
أوديبوس : تكلم أمامهم جميعاً ، فان آلامهم تثقل على أكثر مما تثقل على آلامى ، وإن الأمر لأخطر من أن يمسنى وحدى .

فيعلن كريون أن الإله أبوللون يطلب إليهم تطهير المدينة من قتلة الملك السابق لايوس بتوقيع القصاص عليهم ونفيهم . فاذا سأل أوديبوس :

— : أين هم وكيف نقتفى أثر هذه الجريمة التى حدثت منذ أمد بعيد ؟

أجاب عليه كريون

— : لقد قال الإله إن الآثمين فى هذه الأرض ، ومن بحث عن شىء وجده ومن أهمل شيئاً أفلت من يده .

فاذا بأوديبوس يقرر

— : إذن فلأرجع بالأمر إلى أصله حتى أرده إلى الجلاء والوضوح .

ثم يخرج الجميع ليدخل أفراد الجوقة التى تتألف من خمسة عشر من أشراف طيبه فتغنى أنشودة تبتهل فيها إلى الآلهة أن ترفع عن طيبة هذا البلاء .

ومن هذا الموقف تبدأ عقدة مسرحية سوفوكليس فى التطور نحو الذروة : فقد راح أوديبوس يبحث عن هؤلاء القتلة ، فأدى به هذا البحث إلى الكشف عن حقيقة نفسه ؛ وقد أدار سوفوكليس دفة هذا البحث فى بناء درامى محكم يصل فى روعته إلى حد الاعجاز .

يدخل أوديبوس مرة أخرى : فيخاطب أفراد الجوقة مطالباً إياهم أن يعينوه على اكتشاف الحقيقة ، ويهيب بالقاتل أن يظهر نفسه ، فان أقصى ما سيناله ، إن دل على نفسه ، هو أن ينفى دون أن تتعرض حياته لأدنى خطر ، كما ينذر ويتوعد كل من يعرف القاتل ولا يدل عليه ، إذ يجب أن يردوه جميعاً عن ديارهم فهو الرجس بالقياس إلى المدينة كلها كما أنبأ بذلك وحى أبو للون . وإذ ينصحه رئيس الجوقة باستدعاء تريسياس الكاهن القادر على اختراق حجب الغيب ، يجيب بأنه لم يهمل هذه الخطة بناء على مشورة كريون ، وقد أرسل بالفعل فى طلبه . يقبل تريسياس الأعمى يقوده صبى صغير ويسأله أوديبوس ، فيجيب إجابات غامضة ملتوية ، فينهره الملك ويتهمه بأنه شريك فى القتل ولولا أنه أعمى لقال إنه القاتل نفسه فيثور الكاهن ويصيح كالمجنون :

— إنك أنت نفسك الرجس الذى يدنس المدينة .
فتحتدم ثورة أوديبوس على إثر هذا الاتهام الرهيب وتبلغ الثورة مداها فيقذف بالتهم فى وجه الكاهن ، فيتهمه بأنه صنيعة كريون الذى رشاه بالمال ليخترع هذه الفرية كى ينزعاه عن العرش ، كما يعيره بفقد بصره . فلا يسع تريسياس عندئذ إلا أن يصرح بالحقيقة ويرهص بالنهاية :

— إذن فلأقل لك فى صراحة ما دمت تعيرنى فقدان البصر . . .
أنك تبحث مهدداً منذراً عن الرجل الذى قتل لايوس ، فاطمئن ، سوف أدلك عليه : إنه هنا ، يقيم على أنه غريب ، ولكن سيعرف الناس أنه من أهل طيبة . . . إنه يرى ؛ ولكنه سيفقد البصر ، وسيسعى ؛ وعصاه تتحسس طريقه ، ضارباً فى بلاد مجهولة ؛ مصغياً إلى أصوات تهتف به من حوله : هذا أب وأخ لأبنائه ، هذا رجل جلب الخزى والعار على أبيه وأمه .
هذا ابن قاتل ؛ مرتكب للفسق .

ثم يخرج الكاهن مغضباً ، ويدخل أوديبوس القصر وكلمات الكاهن تطن فى أذنيه . تنشد الجوقة أنشودة تستعيد فيها أفضال أوديبوس على المدينة ، وتتردد فى تصديق ما تنبأ به الكاهن تريسياس . عندئذ يدخل كريون ، وكان قد سمع بما اتهمه به الملك فيدافع عن نفسه أمام الجوقة ويلوم أوديبوس لإهانته بهذا القول . ثم يدخل أوديبوس فيشتبك مع كريون فى حوار عنيف :

أوديبوس : إذا كنت تحسب أنك تستطيع الاعتداء على أحد أقربائك دون أن تنال العقاب فأنت واهم .
كريون : أنت على حق فى هذا ، ولكن ماذا جنيت فى حقك من ذنب ؟
أوديبوس : ألم تشر علـى بأن أرسل فى طلب هذا الكاهن ؟
كريون : بلى ؛ وما زلت أرى هذا الرأى .
— : أى أمد مضى على لايوس منذ أن قتل ؟
— : ماذا تقصد ؟ لا أفهم . . . . مضى على ذلك زمن طويل .
— : أكان هذا الكاهن يصطنع كهانته حينئذ ؟
— : نعم ؛ وكان بارعاً كما هو الآن .
— : هل أسمانى فى ذلك الوقت ؟
— : كلا لم يفعل ذلك ، أمامى على الأقل .
— : ألم تبحثوا عن الحقيقة فى مصرع الملك ؟
— : بحثنا بدون شك ولكن بلا طائل .
— : ترى لماذا لم يقل ذلك البارع إذ ذاك ما يقوله اليوم ؟
— : لا أدرى .
— : لا تدرى ، ولكن قد تقوله حين تواتيك الفرصة .

ويشتد الحوار حتى يصل إلى ذروته .

كريون : ماذا تريد إذن ؟ أتريد نفيى من المدينة ؟
أوديبوس : إنى أريد موتك لا نفيك .

ثم تدخل الملكة يوكاستا لتوقف هذا الصدام بقولها :

— : أيها المغروران ، حسبكما ما تشدقتما به من ألفاظ الغضب العمياء ؛ ألا تخجلان من إثارة الخصومة الخاصة بينما المدينة كلها تنزف دماءها .

وتحاول التوفيق بينهما فلا تفلح ، ويخرج كريون محنقاً . ثم تسأل أوديبوس عن سر هذا الغضب فيخبرها أنه اتهام كريون به ، فهو يزعم أنه هو قاتل لايوس ويدعى أن الكاهن هو الذى أخبره بذلك ، فتسفه يوكاستا كهانة الكاهن ؛ بل الكهانة كلها بما فى ذلك كهانة أبوللون نفسه ، وتذكر له أن كهان أبوللون

كانوا قد أخبروا الملك لايوس بأنه سيموت مقتولا بيد ابنه الذى يولد منها ، ولكن الناس جميعاً تؤكد أن لصوصاً من الأجانب قد قتلوا الملك لايوس منذ زمن بعيد فى طريق ذى ثلاث شعب . وما أن يسأل أوديبوس عن زمان ومكان وقوع الحادث وتعينه له يوكاستا حتى يضطرب ويسأل :

— : كيف كان لايوس ؟ ما هيئته وماذا كانت سنه ؟

يوكاستا : كان طويلا وخط الشيب رأسه ، وكانت فيه ملامحك .

— : ما أشقانى . . .
أكان مسافراً فى جماعة صغيرة أم كان يتبعه حرس كبير ؟

— : كان معه خمسة لا غير ، بينهم منادى .

— : أواه ! الآن يتضح كل شىء ، ولكن من أنبأك بكل هذا ؟

— : خادم نجا وحده .

— : أهو فى القصر الآن ؟

— : لا . . . . .

فيطلب استدعاء هذا الخادم من المرعى ، ثم يحدث الملكة عن نفسه وعن حياته فى كورنثه ويذكر لها كل ما حدث له حتى وصل إلى طيبة وأصبح ملكها ، كما يعبر عن قلقه وخوفه من أن يكون هو القاتل ، ولكنه يتعلق بأمل فى مقدم هذا الرجل الراعى ، فان أكد ما قالته الملكة الآن من أن القاتل كان جماعة ولم يكن فرداً واحداً فقد نجا . ثم يخرجان لتنشد الجوقة أنشودة أخرى تخفف من حدة التوتر ، تعود بعدها يوكاستا ومعها قرابين تقدمها للآلهة لتهدئة قلق أوديبوس . عندئذ يدخل رسول من كورنثه يحمل أنباء خلاصتها أن أهل كورنثه سيختارون أوديبوس ملكاً عليهم لموت الملك بوليبوس . فتطلب الملكة من إحدى وصيفاتها استدعاء أوديبوس فيحضر ؛ وإذ يعلم رغبة أهل كورنثه فى تنصيبه ملكاً عليهم ، يبدى قلقه وتخوفه . فانه وإن كان لم يقتل بوليبوس أباه على حد زعمه ، فربما تحققت النبوءة فى شطرها الثانى ، فالملكة ميروبى — التى يعتقد أنها أمه — لا تزال على قيد الحياة . وهنا يكشف له الرسول عن حقيقة صلته بملك وملكة كورنثه ، فقد كان هذا الرسول هو نفس الراعى الذى أخذ أوديبوس وهو طفل وأهداه إلى ملك كورنثه . ثم يصل الرجل الذى كان قد نجا من القتل ، فاذا رأى أوديبوس ، ظهرت عليه علامات الفزع ، وإذا رأى الرسول الكورنثى عرفه أيضاً وجزع جزعاً شديداً ؛ فقد كان هذا الرجل هو نفس الخادم الطيبى الذى سلم الطفل أوديبوس إلى الراعى الكورنثى الذى هو الآن الرسول . وبذلك تنكشف الحقيقة كاملة . فتخرج الملكة يوكاستا لتنتحر ، ثم يتبعها أوديبوس ليسمل عينيه . يصل رسول من داخل القصر يحدثنا بما كان من أمر الملكة والملك فيقول :

— لقد عبرت (الملكة) البهو ذاهلة عن نفسها لما بها من سوره ، وكانت ماضية لا تلوى على شىء ، ويداها فوق رأسها ، تستأصل بهما شعرها وكأنهما سلاحان ماضيان ؛ فتنطلق إلى حجرتها ، حتى إذا دخلتها أغلقت الأبواب من خلفها فى عنف ، وهى تهتف باسم لايوس الذى مات منذ أمد بعيد ، كما كانت تعول وتنتحب على هذا السرير الذى تلقى أزواجاً من زوجها وأبناء من ابنها . وبعد ذلك لا أدرى كيف استطاع الموت أن يجد سبيله إليها . لأننا فوجئنا بأوديبوس وقد أقبل صارخاً صاخباً ، فلم أعد أرى ما انتاب الملكة . . . لقد اقتحم أوديبوس باب الغرفة المحكم الاغلاق فحطمه واقتلعه من جذوره ثم دخل الحجرة . لقد كان أول ما شهدنا الملكة وقد شنقت نفسها ، وكانت لا تزال تتأرجح فى الأنشوطة كطائر ميت . فلا يكاد الشقى يرى هذا المشهد ، حتى تنبعث منه آهة يائسة ، ثم يندفع فيحل

الأنشوطة التى كانت تشنقها ، فتسقط البائسة على الأرض . آه . ما أبشع المنظر الذى تلا ذلك ! فان أوديبوس ينتزع المشابك الذهبية التى تشبه اللهب ، ينتزعها من صدرها ، ويدفع بها فى عينيه صائحا : اخرجا . . . اخرجا . . . فلن تريانى بعد اليوم ، ولن تريا آلامى وآثامى . . .

ثم يصل أوديبوس والدم يسيل من عينيه ، وإذا بأفراد الجوقة يشيحون بوجوههم حتى لا يروا هذا المنظر المريع . لقد أصبح أوديبوس الآن كائناً ذليلا ، مهيض الجناح ، يتلمس طريقه فى الظلام الأبدى ، مقطوع الأمل والرجاء فى الدنيا والآخرة ، لاعناً الرجل الذى نجاه من الموت ليدفع به إلى هذا الشقاء الذى يحيق به هو وبكل من له به صلة ، ثم يستصرخ الجوقة قائلا :

— أستحلفكم بحق الآلهة أن تسارعوا باخفائى عن الأبصار ، قودونى إلى مكان سحيق ، فاقتلونى ، أو ألقوا بى فى اليم حيث لا يرانى أحد أبد الدهر .

ثم يدخل كريون فيعتذر إليه أوديبوس وهو يبكى ثم يستعطفه ويوصيه خيراً ببنتيه ، فيتأثر كريون ويبدى نحوه عطفاً شديداً ويواسيه . ثم تدخل الفتاتان أنتيجونى وإسميني بناء على أمر من كريون ، وإذ يسمع أوديبوس صوت بكائهما يقول :

— ألست أسمع بكاء ابنتى غير بعيد من هنا ؟ هل أشفق على كريون فبعث إلى بأعز أبنائى وآثرهم عندى ؟ . . . . لتكافئك الآلهة إذ سمحت لى بلقائهما . . . .
بنتى ! أين أنتما ؟ ادنوا منى ، تعاليا إلى ذراعى أوراه ! تعاليا إلى ذراعى أخيكما . . اللتان حرمتا الضوء — بما صنعتا — عينى الرجل الذى أنجبكما . .
الرجل الذى كان مغمض العينين لا يرى ولا يدرى كيف أخرجكما من الأحشاء التى خرج هو منها . .
أى شقاء لم ينزله بكما أبوكما ؟ قتل أباه ، وتزوج من أمه ، ومنحكما الحياة من حيث استمدها . . . .
أى كريون . . . أنت وحدك الآن والد هاتين الفتاتين إذ هلك أبواهما اللذان كانا يراعانهما من قبل . أتوسل إليك لا تدعهما ، لا تتخل عنهما . . إنهما لا تزالان صغيرتين كما ترى . . وحيدتين من الأهل إلا منك . . . أعطنى يدك وعاهدنى . .

وإذ يخرج أوديبوس منهاراً ، تقوده ابنتاه ، تتغنى الجوقة أنشودة الختام ، التى تلخص عادة مغزى المسرحية :

— أى أبناء الوطن العزيز ، انظروا إلى أوديبوس الذى حل اللغز العجيب ، الذى أعجز غيره من البشر . . انظروا إلى هذا الرجل القوى . .
أهناك من لم يكن ينظر إلى رخائه ويسره وسعادته فى غير ما حسد ؟ انظروا الآن فى أى بحر هائل من الشقاء قذف به !
فعليكم أن تأخذوا حذركم ، وأن تتبصروا فى عواقب أموركم ونهاية أيامكم ، إذ لا ينبغى أن نحكم على أحد من الناس بأنه سعيد ، إلا إذا انقضت الساعة الأخيرة من حياته ، وانتقل إلى العالم الآخر (Hades) من غير ألم وبلا وزر يحمله .

وهكذا تنتهى مسرحية أوديبوس ملكاً لسوفوكليس التى تعتبر بحق أروع ما كتب سوفوكليس ، فأشعارها سهلة متدفقة ، تفيض بالعواطف المتأججة ، وحوارها يفوق الوصف من الناحية اللغوية والناحية الموسيقية ، ليس فيها سطر من غير ضرورة ، ولم تترك المسرحية أى فرصة لخلق التوتر العاطفى والنفسى ولخلق التشوف والتشويق لدى المشاهد إلا انتهزتها . كما أن المسرحية تعتبر النموذج الكامل للتراجيديا الإغريقية ، وذلك باجماع آراء النقاد القدماء والمحدثين ، وعلى رأسهم أرسطو الذى أشاد بمواضع الكمال فيها فى أكثر من موضع من كتابه المشهور فن الشعر . فحال بطلها أوديبوس مثلا هى حال من ليس فى الذروة من الفضل والعدل ، ولكنها حال من يتردى فى هوة الشقاء ،

لا للؤم فيه وخسة ، بل لخطأ ارتكبه ، وكان ممن ذهب سمعه بين الناس وترادفت عليه النعم ، وهذه فى رأى أرسطو حال البطل النموذجى للتراجيديا (فن الشعر ، ١٤٥٣ أ ، ١١) . والمسرحية تثير الخوف والرحمة ، لا عن طريق المنظر المسرحى ، بل عن طريق البناء الدرامى وترتيب الأحداث التى ألفت على نحو يجعل كل من يسمعها يفزع منها وتأخذه الرحمة بصرعاها وإن لم يشهدها ، وهذا من عمل فحول الشعراء (فن الشعر ، ١٤٥٣ ب ، ٧) . والتعرف على الحقيقة فى هذه المسرحية هو أفضل أنواع التعرف ؛ وهو التعرف المصحوب بالتحول ، كما أنه من النوع الذى يستنتج من الوقائع نفسها حيث تقع الدهشة عن طريق أحداث محتملة الوقوع ؛ لا عن طريق أحداث مفاجئة غير محتملة الوقوع . ففى المسرحية يأتى الرسول الكورنثى وفى تقديره أنه سيدخل السرور على نفس أوديبوس ويطمئنه من ناحية أمه ، فلما أظهر حقيقة نفسه أحدث عكس الأثر ، وتحقق التعرف على الحقيقة ، كما حدث فى نفس الوقت التحول من السعادة إلى الشقاء . (فن الشعر ، ١٤٥٢ أ ، ٢٤ ، ٣٣ ؛ ١٤٥٥ أ ١٩) . وليس فى أحداث المسرحية شىء غير معقول ، وحتى إذا اعتبرنا مثلا أن كون أوديبوس لا يعرف كيف مات لايوس أمر غير معقول ، فقد حدث هذا خارج المسرحية ، ولم يكن ضمن أحداثها الداخلة فى بنائها الدرامى (فن الشعر ١٤٥٤ ب ، ٨ ؛ ١٤٦٠ أ ٢٩) .

لقد شغلت مأساة أوديبوس كثيراً من كتاب المسرح فى كل العصور والأمصار . وقد أحصى الناقد الفرنسى مارينياك — فى المقدمة التى كتبها للترجمة الفرنسية لمسرحية أوديب لتوفيق الحكيم — تسعاً وعشرين مؤلفاً من بين الفرنسيين قد حاولوا منذ عام ١٦١٧ إلى عام ١٩٣٩ محاكاة سوفوكليس ومعالجة موضوع أوديبوس (انظر هذه المقدمة فى نهاية مسرحية « الملك أوديب » لتوفيق الحكيم ، طبعة ٢ النموذجية ، ص ٢٠٣) كما أن توفيق الحكيم وعلى أحمد باكثير ، من الكتاب العرب ، قد عنيا أيضاً بهذه المأساة . ولكن يجب الاعتراف بأن الذين أرادوا محاكاة سوفوكليس لم يبلغوا ما بلغه من شأو فى تحقيق الغرض من معالجة موضوع مأساة أوديبوس . فلقد استطاع سوفوكليس بعبقريته الفذة أن يعالج الموضوع علاجاً مركباً . فالمسرحية فى ظاهرها إحدى مآسى القدر ، إذ تحققت نبوءة الآلهة ، رغم كل المحاولات التى بذلت للفرار من هذا القدر المحتوم ؛ ولكن شخصية أوديبوس — كما صورها سوفوكليس — هى السبب المباشر فى تحقيق هذه النبوءة ، إذ تتمثل فى شخصيته نقط الضعف الرئيسية ، وهى التهور وحدة المزاج ، التى دفعت بالأحداث أن تسير فى الطريق الذى رسمه القدر ؛ لذلك فأنت ترى أوديبوس يتحمل المسئولية كلها ولا يتنصل منها بالقاء التبعة على الآلهة التى لا مرد لقضائها .



أصل الأنواع لداروين

بقلم :
الدكتور سيد بدوى
أستاذ الاجتماع بجامعة الإسكندرية

حياة داروين

ولد تشارلس داروين فى ١٢ فبراير عام ١٨٠٩ فى « شروسبورى » Shrewsbury من أسرة اشتهرت بنزعتها العلمية حيث خرج منها قبل مؤلفنا عالم آخر نال شهرة كبيرة وهو « إرازموس داروين » جد تشارلس ومؤلف كتاب « قوانين الحياة الحيوانية » وهو الكتاب الذى نجد فيه بذور النظرية التطورية التى خلدت اسم داروين .

وقد ظهر الميل إلى جمع نماذج النباتات والحشرات عند تشارلس داروين فى سن مبكرة . وذكر هو نفسه ذلك فى مذكراته التى كتبها عن تاريخ حياته إذ يقول « كان حب جمع النماذج عميقاً فى نفسى مما يدفعنى إلى التأكيد بأنه كان عندى غريزة فطرية ؛ إذ لم يظهر هذا الميل عند واحد من أشقائى أو شقيقاتى . ولا شك أن هذا الميل هو الأساس الذى يجعل من الإنسان عالماً طبيعياً مدققاً أو يجعل منه أحياناً مهووساً أو شحيحاً » .

وفى سن السادسة عشرة رحل داروين إلى أدنبره ليدرس الطب ولكنه ما لبث أن أظهر امتعاضه وكراهيته لتلك الدراسة ؛ وإن كان فيما بعد قد أسف أسفاً شديداً لأنه فوت على نفسه الفرصة التى كان يستطيع أن يتقن فيها فن التشريح . وبعد مضى سنتين على التحاقه بدراسة الطب أدرك والده الدكتور روبرت وارنج داروين أن ابنه تشارلس لا يرجى منه أمل فى أن يكون طبيباً ناجحاً . وفكر فى تحويله لدراسة اللاهوت ليصبح رجلا من رجال الكنيسة . ولم يكن يدور بخلد الوالد أن ابنه ، بدلا من أن يصبح خادماً لمبادئ الكنيسة ، سيعلن بنظرية عن العالم وخلق الكائنات وتطورها مبادئ تقلب نظريات اللاهوت رأساً على عقب ، وتقيم الكنيسة وتقعدها وتجعلها تشن حرباً لا هوادة فيها ضد هذا الرجل الذى اتهمته بالإلحاد والكفر والمروق .

ورحل داروين إلى كمبردج فى أوائل عام ١٨٢٨ . ولكنه لم يدرس اللاهوت بل أمضى فى هذه المدينة الجامعية ثلاث سنوات انصرف فيها إلى حياة اللهو ، وإلى السهرات وحفلات العشاء الممتعة وجلسات الشراب على أن هذه السنوات الثلاث فى الحقيقة ، لم تضع كلها هباء . إذ أن معيشة داروين فى المدينة الجامعية القديمة قد ساعدت على ظهور الموهبة الكامنة فيه ، ونعنى بها موهبة العالم الطبيعى . وكما يحدث فى كثير من الحالات ظهرت هذه الموهبة على أثر قراءته لبعض الكتب .

فاستطاع على أثر هذه القراءة أن يتعرف على مواطن القوة فى نفسه ، وأن يقبل على البحث فى المجال الذى يتفق مع ميوله واستعداده . واستحوذت على نفسه فكرة سامية أراد أن ينفذها بعزم وقوة وهى أن « يضيف إلى بناء العلوم الطبيعية الشامخ حجراً يضعه بنفسه مهما كانت قيمته المتواضعة » .

وما لبثت أن ظهرت فرصة أخرى ساعدت على توجيه الشاب الجامعى نحو هوايته الحقيقية نذكر منها قراءته لأخبار «همبولت» Humboldt وصداقته للأستاذ « هنسلو » Henslow أستاذه فى علم النبات ، وانتماءه « لنادى الذواقين » Club des gourmets فقداقترح بعض أعضاء هذا النادى القيام بأبحاث تجريبية على أنواع من النبات والحيوان قد تؤدى إلى استنباط « أكلات جديدة » غير تلك التى ألفها الناس . وكانوا يرغبون أن يستشعروا لذة جديدة من تذوق بعض الأطعمة والطيور والحيوانات التى « لم يعرفها بعد البلعوم الإنسانى » . هذه الظروف لفت الطالب فى جو غريب امتزج فيه حماسه للعلوم التجريبية بخياله عن البلاد والقارات النائية التى تحوى عجائب من الحيوان والنبات وبتعلقه المتهوس بجمع الطرائف والغرائب . ففى هذا الوقت أخذ داروين بجمع الحشرات : ويحلم بالرحلة إلى « جزر كنارى » فى المحيط الأطلسى .

وعندما ترك داروين كمبردج حاملا درجة الماجستير فى الآداب فى عام ١٨٣١ كان يدرك تمام الإدراك أنه ما من شىء يستحق منه الاهتمام سوى دراسة التاريخ الطبيعى . ولكنه مع ذلك لم يفعل شيئاً إيجابياً فى سبيل تحقيق رغبته : بل كانت تستحوذ عليه على العكس الرغبة فى الإلمام بكل شىء دفعة واحدة ، ولم تكن لديه فكرة عن التخصص الدقيق الذى يعتبر الشرط الأساسى للبحث العلمى الحديث .

وبينما كان داروين على هذه الحال من التردد لا يعرف بأى شىء يبدأ للوصول إلى الغاية التى رسمها لنفسه ، إذ أتيحت له فرصة ذهبية مكنته من تحقيق جميع أحلامه ، وفتحت أمامه مجال البحوث وجمع المعلومات التى أدت فى آخر الأمر إلى نظريته عن « أصل الأنواع » .

فقد كتب أستاذ الفلك فى كمبردج إلى « هنسلو » أستاذ داروين يطلب إليه أن يختار له شاباً له إلمام وولع بدراسة التاريخ الطبيعى ليرافق بعثة علمية إلى « أرض النار » والأرخبيل الهندى . وفكر هنسلو على الفور فى داروين . وكتب إلى تلميذه يقول : « إننى لم أخترك لأننى أعتبرك عالماً طبيعياً بلغ منتهى الكمال ، ولكنى أعرف أنك تستطيع أن تستغل أحسن استغلال هوايتك لجمع النماذج وملاحظة الأشياء وتدوين هذه الملاحظات بدقة وعناية . ولا شك أنك ستسجل كل ما يستحق أن يسجل بالقياس إلى التاريخ الطبيعى » .

ونجح تشارلس داروين فى الحصول على موافقة والده ،وأبحر على ظهر سفينة الأبحاث « بيجل» Beagle فى أواخر ديسمبر سنة ١٨٣١ . وأطلق ضباط السفينة على داروين لقب « فيلسوفنا العزيز » ، أما البحارة فقد لقبوه « بقناص الذباب » . وكان محبوباً من هؤلاء وأولئك لما ظهر للجميع من صفاته الممتازة . فقد كان، فى الواقع ، مثالا حياً للصبر والاحتمال ولين العريكة طوال الخمس سنوات التى استغرقتها الرحلة ، بالرغم من أن هذه السنوات التى تعد أخصب فترة فى حياته ، كانت سلسلة من المجهودات الشاقة والمتاعب المضنية .

وكان أعضاء البعثة التى أبحرت على ظهر « بيجل » مكلفين بدراسة أجواء وتضاريس سواحل بتاجونيا وأرض النار وشيلى وبيرو وبعض جزر المحيط الهادى . أما داروين فقد كلف بدراسة النبات والحيوان فى تلك المناطق . وقبل أن ترسو السفينة على الشاطئ لأول مرة ، كان « قناص الذباب » قد استطاع أن يحلل الأتربة التى يحملها الهواء فى بجو المحيطات ، وميز فى هذه المحيطات سبعة وستين نوعاً من الحيوان والنبات . ورست السفينة

على أرض النار حيث استطاع مؤلف « تسلسل الإنسان» أن يتأمل لأول مرة الإنسان فى حالة البدائية ؛ وتركت هذه المشاهدة فى نفسه أثراً لا يمحى . فكان قوة تأثره بهذا المنظر دليلا على أن المشكلة العلمية والفلسفية الخاصة بأصل الإنسان كانت قد بدأت تشغل ذهنه وتحتل مكاناً معيناً من تفكيره .

ومما لا شك فيه أن النظريات الأساسية التى أعلنها داروين فى كتابه « أصل الأنواع » قد تكونت فى ذهنه رويداً رويداً خلال هذه الرحلة . فدراسته لحفريات الحيوانات فى سهول « البمباس » وملاحظته للاختلافات البسيطة التى تحدث عند الحيوانات التى من أنواع متقاربة كلما تقدم نحو الجنوب فى القارة الأمريكية ؛ جعلته يتصور بوضوح فكرة التغير التدريجى للأنواع . كما أن التجارب والملاحظات التى أجراها خلال هذه الرحلة الطويلة كانت بمثابة الغذاء والمؤونة التى عاش عليها طوال حياته العامية .

وبعد عودته من رحلته فى عام ١٨٣٦ استقر فى لندن ، ثم انتقل بعد ذلك إلى كمبردج ومنحته الحكومة مبلغاً يقرب من الألف جنيه يستعين به على طبع نتائج مشاهداته وأبحاثه . فبدأ فى ترتيب الوثائق والمجموعات النباتية والحيوانية التى جمعها ؛ ويكتب فى الوقت نفسه « رحـــلة عالم طبيعى » Journey of a Naturalist (١٨٣٩) . وتجسمت فى ذهنه نظرية « أصل الأنواع » والواقع أن هذه النظرية لم تكن عنده وليدة تأملات فلسفية حاول بعد ذلك أن يدعمها بالمشاهدات ، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً فإن الظواهر التى لاحظها والعلاقات التى لمسها بين هذه الظواهر وأوجه الشبه التى صادفها هى التى قادته إلى هذه النظرية التى أصبحت كشفاً عظيما فى علم الحياة . وقد كان داروين نفسه يدهش أحياناً أشد الدهشة من عدد الظواهر التى تقع تحت ناظريه فى تسلسل واضح ، ولا تدع لديه أى مجال للشك فى صدق نظريته . وكتب إلى صديق له يصف هذا الأمر بقوله « لقد ملأت كراسات بعد كراسات بالملاحظات ، ودهشت للظواهر التى كانت تتجمع من تلقاء نفسها بوضوح بحيث يسهل وصفها تحت قوانين ثانوية » .

وتزوج داروين فى سنة ١٨٣٩ ؛ وعاش مع أسرته فى منزله الريفى فى قرية « دون » Down بالقرب من لندن . وأخذت صورة حياته الهادئة التى لم تكتنفها حوادث ذات بال ، وطبعه المتزن ، ينعكسان بوضوح على منهجه العلمى الذى اتصف بالدقة والأمانة والحذر الشديد فى إعلان أية فكرة قبل الوصول إليها عن طريق التجربة الدقيقة . ورزق فى أواخر سنة ١٨٣٩ بأول طفل له . وخرج من ملاحظاته لتطورات نموه بالعناصر الأساسية لأحد مؤلفاته الطريفة. نعنى به كتاب « التعبير عن الانفعالات» Expression of Emotions (١٨٧١).

وكانت حياة داروين فى « دون » Down تسير وفق نظام دقيق . وقد خلقت له هذه الحياة خير الظروف لازدهار جميع قواه ومواهبه وللانتفاع بها على أحسن وجه . والواقع أن التنظيم الدقيق لمواعيد يومه هو الذى يسر له جميع ملاحظاته العديدة وتبويبها وترتيبها . وكان يعمل فى صبر وأناة لتدعيم مستقبله العامى بدون أن يهتم بالمظاهر أو ألقاب الشرف أو النياشين ، كما لم يكن عنده غرور أولئك العلماء الذين يصمون آذانهم عما يتردد فى العالم الخارجى . ولم يكن يحتد أو يغضب لما ينشر عنه من نقد مجحف بسبب ما يصل إليه من نتائج علمية جريئة ولم تستطع المناقشات الحادة والجدل العنيف الذى ساد أوساط العلم على أثر صدور كتابه « أصل الأنواع » أن تعكر من صفو حياته الرتيبة المنتظمة أو تبدل من هدوء ذلك الرجل المهذب الذى كان نموذجاً كاملا « للجنتلمان» فى العصر الفيكتورى .

وفى الوقت الذى ظهر فيه كتاب « أصل الأنواع » أى فى عام ١٨٥٩ كان لداروين مؤلفات أخرى وبحوث

عديدة فى علوم النبات والحيوان والجيولوجيا . فقد نشر فى سنة ١٨٤٢ مؤلفاً عن « الشعب المرجانية » ، وفى سنة ١٨٤٥ « رحلة عالم طبيعى » ، وهى وصف الرحلة التى قام بها على ظهر « بيجل » وفى عام ١٨٥٤ « وصف حياة المحار » . ويجب ألا تحجب الأهمية الفلسفية لكتابيه الخالدين « أصل الأنواع » و« سلالة الإنسان » قيمة بعض كتبه الأخرى مثل كتاب « النباتات آكلة اللحوم » ، وملاحظاته عن « حركات وعادات النباتات المتسلقة » ودراسته « للإخصاب بالطريق المباشر وبطريق التهجين » و « لقدرة النباتات على الحركة » .

هذه الدراسات والأبحاث الدقيقة هى التى آكسبت داروين الشهرة فى الأوساط العلمية وجلبت له المنح والألقاب الرسمية . وقد كان داروين يتقبل كل مكافأة أو تقدير لأبحاثه بغبطة وسرور ، لا على اعتبار أن هذه الرسميات تعد تكريماً لشخصه ، بل بوصفها دليلا على أن نظرياته وآراءه العلمية قد أصبحت مقبولة عند الجميع .

هكذا كان داروين وهكذا كانت عظمته فى ذلك الأسلوب المتواضع المتزن ، وفى إيمانه بالعلم . وقد تجلت ارادته القوية العنيدة واقتناعه بصدق نظرياته فى هذه العبارة التى قالها قبل موته بوقت قصير « إنى أقبل أن ألقى صنوف التعذيب وأن يقضى على دون أن أعترف بخطأ نظرياتى » .

وقد كان داروين فى شيخوخته ، وفى طيبته ووداعته قريب الشبه بتولستوى إلى حد يثير الدهشة . كانت عيناه تختفيان تحت حاجبين كثيفين وأنفه حاداً ، وكان شارباه ولحيته الناصعة البياض تتفرع على شكل مروحة دون أن تخفى رسم شفتيه الرقيقتين اللتين تنمان عن عزم وإصرار . وكانت أسارير وجهه منبسطة تدل على بساطة لا تعرف الكذب وعلى رجولة لا تتفق مع الرياء أو النفاق . كان هذا الوجه يعبر أشد التعبير عن حياة إنسان استطاع بحق أن يقول إنه لم ينحرف عن طريقه قيد أنملة لكى ينتزع المجد .

وقد أمضى داروين حياته الطويلة يشكو من مرض فى القلب لم يستطع الأطباء تحديد طبيعته . وهذا المرض هو الذى منعه من السكن فى لندن واضطره إلى الاستقرار فى « دون » طول حياته . واستطاع داروين أن يخضع حياته لظروف مرضه ، فبالرغم من أن هذا المرض – كما يقول – قد أضاع عليه عدة سنوات من عمره إلا أنه حفظه ووقاه عن الانغماس فى اللهو والملذات . ولذلك يمكن القول إن هذا المرض قد فرض عليه – إلى حد كبير – ذلك النظام الذى انعكست صورته على منهجه العلمى .

وكان من الطبيعى أن يثير مذهب داروين فى الطبيعة وخلق الكون مسألة تدينه وإيمانه بالله . ونزع الناس من معاصريه ومن تلاهم فى ذلك كل منزع . ولكن فصل القول فى هذا الموضوع هو ما أكده داروين بنفسه . فقد أكد بقوة قبل موته ببضع سنوات أنه لم يكن ملحداً . وها هى ذى عبارته التى نشرت فى مذكراته « لقد ترددت كثيراً فى حياتى بين كثير من المعتقدات وتأرجحت عاطفتى الدينية كثيراً بين الصعود والهبوط ، ولكنى فى أشد اللحظات تردداً لم أشعر قط بأنى كنت ملحداً ، ولم أنكر قط وجود الله . وأعتقد بصفة عامة وخصوصاً عندما أخذت أقترب نحو الشيخوخة أن « اللاأدرية agnosticism هى المبدأ الذى ينطبق أكثر من غيره على آرائى الدينية » .

كان داروين إذن يؤمن بالله ، ولكنه لم يكن يعتقد فى تدخل الإرادة الإلهية فى حوادث الحياة اليومية . « فالصاعقة – كما يقول – تقتل الإنسان سواء أكان طيباً أم خبيثاً » .

وعندما حانت ساعة موته استقبل الموت بدون خوف أو وجل ، وتوفى فى « دون » فى ١٩ أبريل

عام ١٨٨٢ ودفن فى مقبرة العظماء فى وستمنستر على قرب من المكان الذى دفن فيه نيوتن .

وحينما رجع أصدقاؤه وتلاميذه إلى مذكراته وجدوا فيها هذه الكلمة :

« أعتقد أننى أحسنت صنعاً حينما كرست حياتى كلها بانتظام لخدمة العلم » .

طريقة داروين ومنهجه فى البحث

قد يكون من المستحسن ، قبل أن ننصرف إلى تحليل آراء داروين ونظرياته أن نكتب كلمة عن طريقته ومنهجه فى البحث ، وذلك لأن دراسة منهج العالم وتقصى مواهبه ، ومواطن الضعف فيه ، ونقد الوسائل التى استخدمها للوصول إلى أغراضه العلمية ، كل ذلك من شأنه أن يعيننا على الحكم على مقدار الدقة فى ملاحظاته ، وعلى قيمة النتائج التى توصل إليها .

ومن الغريب أن داروين قد عنى أشد العناية بوصف طريقته فى البحث ، وذلك لما آنس من أهمية هذا الوصف فى الحكم على منهجه بصفة عامة ، فترك لنا فى مذكرات عن تاريخ حياته [1] تحليلا دقيقاً لطبيعة تفكيره . ولكن هل يمكن أن نركن إلى حكم الشخص على ذاته ؟ وأن نتخذ هذا الحكم قاعدة لحكم عام نكونه بالنسبة لمنهجه العلمى ؟ فى الحقيقة أن داروين لم يدع مجالا للشك من هذه الناحية ، وما إن نقرأ ما كتب عن نفسه بصدد تفكيره ومنهجه ، حتى نقتنع بأن النزاهة والدقة فى التحليل هى خير ضمان للثقة فيما كتب ، والاطمئنان إلى حقيقته .

يقول داروين : « إننى لم أوهب سرعة الفهم ، أو توقد الذهن . وهى صفات عظيمة يتحلى بها الرجال الأذكياء من أمثال « هكسلى » . ولذا فإنى من حيث ملكة النقد أعد شخصاً عادياً ؛ فما إن أقرأ جريدة أو كتاباً حتى يثير ما قرأته إعجابى ، ولا أستطيع أن أفطن إلى مواطن الضعف فيه إلا بعد تفكير وتأمل طويلين . وكذلك فإن مقدرتى على تتبع سلسلة طويلة من الآراء المجردة محدودة جداً ، وما كان من الممكن أبداً أن أنجح فى الرياضيات ، أو فيما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) وذاكرتى فسيحة ولكنها ليست صافية ، بل يشوبها بعض الضباب ؛ وهى تكفى لتنبيهى بغير تحديد دقيق أنى قرأت ، أو مررت بشىء يتعارض أو يتفق مع النتيجة التى أريد أن أصل إليها ، ولكنى بعد مرور لحظات أستطيع أن أتذكر أين يمكن أن أعثر على ما أحتاجه من بيانات وتفصيلات . وفى مواطن أخرى تبدو ذاكرتى على غاية ما يكون من الضعف . إذ أنى لم أستطع أبداً أن أحتفظ إلى أكثر من بضعة أيام بتاريخ بسيط أو ببيت من الشعر » .

« وقد قال عنى كثير من النقاد إنى من حيث الملاحظة من الطراز الأول ، ولكن تعوزنى القدرة على التعليل ، وتدعيم آرائى بالحجج الدامغة . ولا أظن أنهم قد صدقوا فى ذلك : فإن كتابى عن « أصل الأنواع » من أوله إلى آخره سلسلة من النقاش والبراهين المنطقية ، التى نجحت فى إقناع عدد كبير من الرجال الأذكياء . وما كان لأحد أن يكتب مثل هذا الكتاب ، لو لم تكن له مقدرة على التعليل ومناقشة الآراء .

« ولدى من القدرة على الإبداع والحكم الصائب ، ما لدى أحد رجال القانون أو أحد الأطباء ذوى الشهرة المتوسطة ، لا أكثر . ولكنى من ناحية أخرى أتفوق على الإنسان المتوسط من حيث قدرتى على ملاحظة الأشياء التى قد تمر على كثير من الناس دون أن يلاحظوها ، كما أننى أستطيع تتبعها ، ومراقبتها بدقة وعناية . ولا شك أن عبقريتى — إذا كانت لدى عبقرية — تكمن فى هذه المقدرة على الملاحظة ، وعلى جمع المعلومات وترتيبها ، والاستفادة منها فى الوقت

(١) جاءت هذه المذكرات فى صدر المؤلف الذى طبعه فرانسيس داروين وضمنه رسائل والده .

المناسب . وأهم من ذلك كله أن حبي لعلوم الأحياء والتاريخ الطبيعي كان قوياً ومتصلا » .

ويختم داروين وصفه هذا لنفسه بقوله : « إن نجاحي كرجل من رجال العلم ، مهما كانت درجة هذا النجاح ، قد تحدد ، حسب اعتقادي ، بفضل صفات وشروط عقلية مختلفة ومركبة . وأهم هذه الصفات : حب العلم ، والصبر الذي لا حدود له على التفكير في موضوع معين ، والعكوف عليه حتى النهاية والمقدرة على جمع الظواهر وملاحظتها ، والاستعانة بملكة متوسطة للإبداع ، وتكوين الرأي الصائب » .

نستخلص من هذا الوصف حقيقة بارزة ، وهي أن عاطفة داروين كانت تتأجج بحب العلم ، وأنه كان يشتعل حماساً حين كانت تخامر ذهنه فكرة اكتشاف جديد . « فكل شيء لا قيمة له ، وكل لذة تتلاشى أمام لذة التنقيب والنبش عن بقايا عظام أو هياكل أو حفريات ، أو لذة اقتناء حيوانات أو طيور من نوع جديد » . بهذه الكلمات وصف حماسه للكشف وحبه للبحث .

ويمكن أن نصف نشاط داروين بأنه نشاط خلاق إذ يقوده خياله على أثر بعض الملاحظات ، إلى تكوين فرض معين . ثم لا يلبث أن ينصرف مباشرة إلى ضبط صحة هذا الفرض ، وإثباته عن طريق التجربة . وهو في ذلك يخضع خطوات تفكيره لمنهج علمي سليم . فكل فرض خليق بأن يوضع موضع الاعتبار ، ولا يترك حتى يمحص تمحيصاً علمياً ومهما بلغت الفكرة من الجرأة ، أو السخف ، فإنها جديرة بالنظر « فمن يدري ؟ » فقد تخبئ وراءها كشفاً علمياً على جانب كبير من الأهمية . إن عبارة « من يدري » هذه قد اتخذها داروين شعاراً له ، ووصل بفضلها إلى أعظم كشوفه العلمية . ولم يكن يتردد في أن يقوم في أية لحظة بما يسميه « التجارب السخيفة » Silly experiences وهي التجارب التي يبدو أنها لا تؤدي إلى شيء ، ولكنه يقوم بها إرضاء لضميره ولكي يكون على يقين من أنه لم يهمل في أية خطوة من خطواته . فالتجربة هي الحكم الفصل ، وبدونها لا يستطيع العالم أن يثبت صحة رأي أو يدحضه . وقد تعلم داروين من الطبيعة ، ومن موقفه أمامها موقف المتأمل الفاحص المدقق ، أن لا شيء بمستحيل . وكان إخلاصه للعلم يمنعه من أن يقدم رأياً دون أن يقيم عليه البرهان والدليل .

وقد كتب بشأن مؤلفه « أصل الأنواع » : « لا شك أن هذا الكتاب كان يلحقه كثير من الضرر ، بل ما كان يصادف أي نجاح لو أنني استعرضت فيه آرائي التي اقتنعت بها بالنسبة لأصل الإنسان ، دون أن أدعمها بالبراهين . ولكني حين وجدت أن عدداً كبيراً من المشتغلين بالتاريخ الطبيعي قد أصبحوا يتقبلون مبدأ تطور الأنواع وجدت من المناسب أن أستغل البيانات والملاحظات التي جمعتها من قبل ، فعكفت على ترتيبها وتفصيلها حتى كان هذا الكتاب » .

وقد وصف فرنسيس داروين حرص والده ودقته بقوله : « أعتقد أنه كان ينظر إلى كل « حبة » كما لو كانت شيطاناً صغيراً يحاول أن يغافله ليقفز إلى الكوم الكبير ، أو يختفي عن الأعين تماماً » .

على أن هذه الدقة ، وهذا الحرص اللذين اتصفت بهما حركات داروين ، كانا بعيدين كل البعد عن الهوس والوسوسة . فبينما كان يقسم وقته ويوزعه على الأعمال المختلفة — كما بينا من قبل — بكل دقة ، وبينما كان يرتب أوراقه وكتبه بعناية كبيرة ، كان يكتفي في غالب الأحيان بأدوات ساذجة في إجراء تجاربه . فقد ظل سنوات عديدة لا يفطن إلى اختلال ميزانه ، ولم تكن لديه غير مسطرة وحيدة يقيس بها نمو نباتاته ، وهي المسطرة نفسها التي كان يستعملها أولاده في أداء واجباتهم المدرسية . كان هناك إذن بون شاسع بين وسائل داروين ، ووسائل القياسات الدقيقة .

غير أن قلة الوسائل الفنية الدقيقة لم تمنع داروين من ملاحظة ما يجب ملاحظته فى تجاربه العلمية . فقد كان يحيط بالمجموع ، ولا يهمل الجزئيات . وكانت له صفة بارزة ، كانت تقوده دائماً — كما يقول ولده فرنسيس — إلى كشف جديد ، وهى أنه لم يكن يترك شذوذاً exception يمر دون أن يلاحظه ويدون عنه شيئاً فى مذكراته . « إن أى إنسان يستطيع أن يلاحظ الظاهرة التى تتكرر دائماً بشكل يلفت الأنظار ، ولكن والدى كانت له حاسة فريدة تنبه دائماً إلى الظاهرة الشاذة . وقد تظهر نقطة تافهة فى مظهرها ولا تمت لعمله الحالى بصلة ، بل إن كثيرين غيره قد لا يلاحظونها ، أو إذا لاحظوها لا يهتمون بتفسيرها ، ولكن والدى كان يقتنصها مباشرة ، ويجعل منها نقطة البدء فى فكرة جديدة » .

وفى بعض الأحيان لم يكن داروين يستطيع القيام بتجاربه بنفسه ، بل كان يلجأ لتحقيق بعض الظواهر إلى مساعديه ومراسليه ، المنتشرين فى أنحاء الأرض . وفى هذه الحالة يذكر مصادره ، ويخضع ما ورد إليه من معلومات لنقد صارم قبل أن يقبله . وقد حدث ذلك فى سنة ١٨٦٧ ، عندما أراد أن يكتب مؤلفه « التعبير عن الانفعالات » . إذ احتاج أن يحقق ما إذا كانت نفس التعبيرات ، ونفس الحركات التى تعبر عن انفعالات معينة توجد لدى جميع الأجناس البشرية فأرسل إلى عدد كبير من الملاحظين فى جميع أجزاء العالم قائمة مطبوعة من الأسئلة ، وطلب منهم الإجابة عليها فى ضوء ملاحظتهم للشعوب التى يعيشون بينها . ومن هذه الأسئلة :

« هل يحدث التعبير عن الدهشة باتساع فتحة العينين وانفراج الفم ورفع الحاجبين ؟ » .

« هل يؤدى الخجل إلى احمرار الوجه ، إذا كان لون الجلد يسمح بملاحظة هذا التغير ؟ » . . الخ .

ثم يضيف داروين إلى هذه الأسئلة بعض التعليمات فيقول إن « الكلام العام ليست له إلا قيمة محدودة . وقد تخون الذاكرة ، ولذا فإنى أرجو مراسلى ، وأطلب إليهم بإلحاح ألا يركنوا إلى ذاكرتهم ، بل يعتمدوا على الملاحظة المباشرة . فالوصف الدقيق لحالة تأثير انفعال معين ، وتحديد الظروف التى أدت إلى هذا الانفعال ، كل ذلك يزودنا بمعلومات على جانب كبير من الأهمية » .

وقد تلقى داروين ستا وثلاثين إجابة على استخباره واستبعد منها الإجابات التى كانت تكتفى « بنعم » أو « لا » ؛ ولم يحتفظ إلا بالإجابات التى اهتمت بالوصف وتحديد الظروف . ثم أخذ فى اعتباره بعد ذلك شخصية الملاحظ وكفاءته لتقدير قيمة البيانات التى أمده بها .

هذا مثال من أمثلة عديدة ، يدلنا على الأمانة والدقة فى البحث العلمى ، وعلى الحرص على إحاطة البحث بجميع الضمانات التى تضمن له النجاح .

وكانت عادة داروين أن يجمع نتائج ملاحظاته وتجاربه ، والبيانات التى تمده بها مراسلوه فى بطاقات fiches ، فيتجمع لديه منها عدد كبير . وحينئذ يأخذ فى ترتيبها ، وتبويبها فى بطاقات أكبر ، ثم يكون قائمة كاملة بالمراجع التى كتبت عن الموضوع الذى يبحثه . وقبل أن يخط كلمة واحدة يعيد قراءة مذكراته وبطاقاته ويقارن بينها ؛ ويهتم بحصر ما قدمه غيره من العلماء فى موضوع بحثه ، ثم يأخذ بعد ذلك فى الكتابة . فيسترسل حسب وحى أفكاره بدون توقف ، وبدون أن يصحح شيئاً أو يهتم بأناقة الأسلوب . فإذا فرغ من الكتابة عهد بالمخطوطات إلى معلم مدرسة « دون » ليعيد نسخها . ثم يأخذ بعد ذلك النسخة المنقحة ، ويعكف عليها يهذب فيها ، ويضيف إليها ويفسر ما يحتاج فيها إلى تفسير ؛ حتى يخرج الكتاب فى شكله النهائى .

وهذه المرحلة الأخيرة هى أشق مراحل العمل بالنسبة له . إذ لم يكن يمتاز ، بكل تأكيد ، بما امتاز به « بوفون » Buffon العـالم الفرنسى من مواهب فنية وأسلوب أدبى ممتع . فقد كان داروين يبرز أفكاره الأولى على الورق فى شكل مضطرب ، ويبدو أن الأفكار كانت تفيض فى عقله ، وترهقه فى كل لحظة لأنها كانت تسبق مقدرته عن التعبير عنها تعبيراً يقبله ويرتضيه . أضف إلى ذلك أنه كان يهتدى فى كتابته ببصيرة داخلية ، وكان اقتناعه الذاتى بوضوح فكرته يبعده أحياناً عن الاهتمام بتوضيحها للقارئ . ويقول ولده فرنسيس « إنه لم يكن هناك أى مأخذ يؤخذ على والده من حيث التسلسل المنطقى لأفكاره ، ولكن إلفه للأفكار والأسانيد التى يقدمها كان يحول بينه وبين ملاحظة قصور الكلمات عن التعبير عن الأفكار » . وعلى العموم فإن داروين كان يشعر بالتواء عبارته ، ولكنه لم يكن يستسلم لذلك ، بل كان يحاول جهده أن يكون واضحاً ومفهوماً ، إذ كان يكره الغموض ، وعلى الأخص الغموض العلمى ، الذى كان يحلو لبعض علماء الألمان — على حد قوله — الانغماس فيه . وقد كان فى مقدورهم أن يكتبوا بوضوح لو أرادوا ، وصح عزمهم على ذلك .

ويسبب هذه الرغبة فى الوضوح فإن داروين كان يجهد نفسه فى تبسيط عباراته وفى ربط الأفكار ، والعناية بتوضيح الصلة بينها ، إذ أن هذه الصلة غالبا ما كانت تضيع وسط زحمة الأفكار والتعليقات الفرعية التى كانت تباعد بينه وبين الفكرة الرئيسية . وكثيراً ما كان يعيد كتابة أجزاء بأكملها من المؤلفات التى يكون بصدد إعدادها . وفى خطاب أرسله إلى صديقه « ليل » Lyell يقول بشأن كتابه « أصل الأنواع » : « ما أكثر ما قمت به من تصحيح وتنقيح ، حتى ليمكن القول إنى أعدت كتابته من جديد . ومع ذلك فما زلت أخشى أن يكون أسلوبه رديئاً » .

ولم يذهب كل هذا الجهد هباء وقد كان داروين نفسه أول من أحس بقيمة جهوده ، تلك الجهود التى جعلت منه أحد أساطين اللغة الإنجليزية فى عصره ، وأحد مؤلفى العلوم القليلين ، الذين اشتهروا بسلامة الأسلوب وطلاوته . كما أن الصعوبة التى كان يشعر بها فى التعبير عن آرائه ، قد أفادته من ناحية أخرى ، إذ أنها اضطرته إلى مراجعة أفكاره ، والتدقيق فيها . وقد صرح بذلك فى قوله : « لقد اضطرتنى تلك الصعوبة إلى التفكير طويلا ، وفى روية ، وبذلك استطعت أثناء كتابة كل عبارة ، أن ألاحظ الأخطاء فى طريقة تعليل بعض ملاحظاتى الخاصة ، أو ملاحظات الغير » .

ولا شك أننا نعترف بما فى هذا العمل المضنى من صرامة ، وعناد لا حد لها ، ومن قوة احتمال وصبر ، قل أن نجد لها نظيراً . وصفة العناد والصمود هذه التى يسميها الإنجليز "doggedness" تعتبر لديهم من خير الصفات ، بل إحدى الفضائل التى يجب أن يتحلى بها الإنسان .

وقد استعان داروين بهذا العناد ، وتلك الصلابة فى الرد على مهاجمى نظريته والدفاع عن آرائه . وكانت طريقته فى النقاش تقوم على قرع الحجة بالحجة ، وعلى توخى الدقة كما كان منهج نقاشه يقوم على البساطة ، والاقتناع الذى يصل إلى مرتبة اليقين . فهو يبدأ بعرض رأى خصمه عرضاً كاملا نزيهاً ، ويذهب فى ذلك أحياناً إلى اقتباس عباراته نفسها . وبعد أن يبين فى قوة أن هذا الرأى يناقض ما قدمه من تفسير لظاهرة من الظواهر ، يترك هذه الحجة وينصرف إلى حجة أخرى أشد خطراً على خصمه ، حيث يبين أن آراءه تنطوى

على تناقض داخلى ، وتتعارض فيما بينها أشد التعارض . وبعد ذلك يعرض داروين تفسيره الذاتى للظاهرة ، وذلك بطريقة موضوعية ، ولا يخشى أن يبين للقارئ فى نزاهة ، نقط الضعف فيها ، وهى النقط التى يجب أن يتجه إليها النقد العلمى النزيه . وإذا كانت الاستحكامات ، ومنشئات الدفاع تشتمل دائماً على نقط ضعيفة ، فإن العدو هو الذى يحاول أن يستغلها ليقوض البناء بأكمله ، أما الصديق فإنه يحاول بجهوده أن يدعمها ويقويها : فيدعم بذلك البناء ، ويسهم فى حمايته من الانهيار .

وهكذا نرى أن داروين يتسلح فى تفكيره دائماً ، بالصبر والأناة ، ولا يتسرع فى تعميم الأحكام : بل يخضع رأيه لما تثبته الظواهر والتجارب العامية . وهو لا يؤكد أو ينفى إلا فى حذر شديد . وإذا أحس بأنه امتلك الحقيقة عض عليها بالنواجذ ، وجعلها جزءاً من كيانه وعقله . وإذا كان يرى أن « التفكير السليم » le bon sens يجب أن يكون دائماً إلى جانب الحقيقة ، إلا أنه لم يكن يشاطر « ديكارت » رأيه فى أن هذا التفكير السليم قسمة عادلة بين جميع الناس ، ولم يكن يدهشه لذلك أن يرى الحقيقة تستقبل أحياناً أسوأ استقبال .

ولم يكن يطمع إلا فى أن يفهمه علماء التاريخ الطبيعى القلائل ، « الذين وهبتهم الطبيعة مرونة فى العقل[1] » ، والذين استطاعوا أن يتخلصوا من الآراء السابقة ومن أشكال التفكير المصبوبة فى قوالب : أما الآخرون فإنه يرثى لهم ، لأنهم يفضلون الأسرار الغامضة التى لا يمكن تفسيرها فى ضوء التفسير الوصفى لظواهر الطبيعة الحية »[2] .

(١) "Endowed with much flexibility of mind."

(٢) وردت هذه الفقرة الأخيرة فى خاتمة كتاب « أصل الأنواع » .

أصل الأنواع

– عرض داروين نظريته فى التطور كاملة فى كتابه « أصل الأنواع »[1] ، وتعرضت هذه النظرية لكثير من الهجوم والنقد ، كما كانت موضع إعجاب الكثيرين وثنائهم العاطر . ونحن لا يهمنا الآن أن نفند النقد ، أو نبرز المدح ، بقدر ما يهمنا عرض الآراء التى وردت فى هذا الكتاب عرضاً موضوعياً ، وذلك بالاستناد إلى أهم النصوص التى وردت فيه .

وليس فى وسعنا أن نحلل الكتاب تحليلا مفصلا ، وذلك لما حواه من المادة الغزيرة ، والمشاهدات والتجارب التى تجل عن الحصر ، ولما عنى به داروين من تتبع كل ظاهرة مهما كانت بساطتها وتفاهتها ، لكى يستخلص منها ما يؤيد القوانين التى يريد أن يثبتها . ولذا فإننا نكتفى بإعطاء فكرة عامة عن هذا المؤلف الضخم ، وإبراز الهيكل العام لهذا البناء الشامخ .

وقد يخيل للقارئ ، من خلال عرضنا السريع ، أن داروين قد وصل إلى بعض النتائج بطريقة تعسفية . ولكن الحقيقة أن هذه النتائج ، التى لا يسعنا إلا إبرازها فى صورتها النهائية لضيق مجال البحث ، ولرغبتنا فى تجنب التفاصيل العلمية التى لا يهتم بها إلا المتخصصون – هذه النتائج لم يصل إليها داروين إلا عن طريق الاستقراء الطويل ، والتجارب المضنية . ويكفى للاقتناع بذلك ، أن يرجع القارئ إلى نصوص الكتاب ذاتها ، وحينئذ يجد أن أى فرض يفترضه داروين ، يظل موضع الدرس والاستقصاء ولا يرقى إلى مرتبة اليقين ، ولا يصبح نتيجة علمية نهائية ، إلا إذا أيده المؤلف بعدد كبير من الظواهر والمشاهدات .

(١) Origin of Species . ظهر هذا الكتاب لأول مرة عام ١٨٥٩ . وقد اعتمدنا على الطبعة السادسة التى طبعت فى عام ١٩٤٠ .

١ — ميلاد فكرة التطور

بدأ الشك يخامر ذهن داروين فى مبدأ ثبات الأنواع ، أثناء رحلته على ظهر السفينة « بيجل » . وقد كان قبل ذلك ، أى قبل أن تطأ أقدامه أرض أمريكا الجنوبية ، مقتنعاً بمبدأ « الثبات » هذا ، ولا يجد من الأدلة القوية ما يشجعه على رفضه رفضاً باتا . ولكنه عندما لاحظ أن التوزيع الجغرافى للأنواع الحية وعلاقتها بالأنواع المنقرضة — التى دلت على وجودها الحفريات — لا يمكن تفسيره عن طريق النظرية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت ، وهى النظرية التى تقول ، بأن كل نوع من الكائنات خلق على حدة ، وفى صورة مستقلة — عندما لاحظ ذلك اتجه ذهنه إلى فكرة التطور وما لبث هذا الاتجاه الذهنى — الذى يمكن القول إنه وليد الصدفة — أن حفزه إلى معرفة القوانين التى تسيطر على التطور التدريجى للكائنات .

على أن هذا الاتجاه الذهنى ، لم يصبح عقيدة جديرة باعتناقها وإيجاد ما يؤيدها من البراهين ، إلا بعد عمل شاق ، وجهود متصلة . وقد يقول قائل إن المناداة بفكرة التطور ، فى الوقت الذى أعلنها فيه داروين لم يكن ينطوى على كثير من الجرأة ، ما دام عدد من المفكرين والعلماء قبله قد أثارها ، ووجه إليها الأذهان ، ولكن الحقيقة أن كل ما أثير حول هذه النظرية من قبل لم يكن إلا من قبيل المحاولات الساذجة أو الآراء المبتسرة ، أو الآمال الغامضة . وظلت نظرية الثبات ، وهى النظرية التى ثبتتها العقائد الدينية فى الأذهان ، راسخة فى العقول ، طاغية على كل ما عداها من النظريات . وإذا كانت بعض العقول قد شكت فى قيمتها العلمية من آن لآخر ، إلا أن أحداً ، لم يستطع أن يعلن فى قوة ويقين ما أعلنه داروين فى مقدمة كتابه :

« إننى مقتنع تمام الاقتناع بأن النظرية التى تقول إن كل نوع من الأنواع النباتية والحيوانية قد خلق على حدة ، مستقلا عن الأنواع الأخرى ، نظرية خاطئة من أساسها . وإنى لم أصل إلى هذا الاقتناع ، إلا بعد دراسة وافية وعميقة للمسألة ، وبعد الحكم بدون انفعال ، أو انحياز على تلك النظرية ، التى كانت — حتى وقت قريب — سائدة بين معظم علماء التاريخ الطبيعى ، وكنت أنا نفسى ، من قبل ، أحد أنصارها . إننى مقتنع تمام الاقتناع ، بأن الأنواع ليست ثابتة ، وبأن الأنواع التى تنتمى إلى فصيلة واحدة ، أو « جنس » واحد قد انحدرت مباشرة عن أنواع أقدم منها ، وغالباً ما تكون قد انقرضت . وقد حدث هذا بنفس الطريقة التى تخرج بها سلالات متنوعة من نوع أصلى واحد . وفوق هذا ، فإنى مقتنع بأن « الانتخاب الطبيعى » كان أهم عامل فى حدوث هذه التغيرات ، التى طرأت على الأنواع ، وإن لم يكن العامل الوحيد » .

إن هذه الفقرة ، علاوة على ما تبينه لنا من اقتناع داروين بمذهبه الجديد ، اقتناعاً لا يشوبه أى تردد أو شك ، فإنها تلخص كذلك أهم الآراء والاتجاهات التى سيعنى الكتاب بإبرازها وإثباتها بالبراهين العلمية .

٢ — التنوع فى الأنواع المستأنسة

استرعى انتباه داروين ، فى بادئ الأمر الاختلافات الواضحة بين سلالات نوع واحد من الحيوانات المستأنسة أو المنزلية ، كما استوقف نظره استمرار عملية التنوع ، وتكوين سلالات جديدة بدون انقطاع . وقد شهد بنفسه ، وفى خلال حقبة من الزمن قصيرة نسبياً ، ظهور سلالات جديدة من الكلاب ، والخيول ، والمواشى ، والحمام فى انجلترا . وبذلك تأكد له « أن أى نوع من الأنواع المنزلية أو المستأنسة عرضة للتنوع والاختلاف الذى لا نهاية له » .

وقد بدا له ، فى أول الأمر ، « أن ظروف الحياة المنزلية ، أو الظروف التى تخضع لها حياة الحيوان المستأنس ، هى السبب الأساسى فى أحداث هذه التغيرات الملحوظة فى الأنواع الحيوانية » . ومال إلى الاعتقاد ، بصفة خاصة ، « أن عملية الإنسال عند الحيوانات المستأنسة ، لا بد أن تكون قد تأثرت بتغير ظروف حياتها فإذا كانت حياة الاستئناس تغير ، إلى حد كبير ، من طبيعة الحيوان نفسه ، فليس من العجيب أن تؤثر كذلك على عملية الانسال عنده » .

بحث داروين هذا الاحتمال ، ولكنه رفض أن يعتبره تفسيراً كافياً للتغيرات التى تطرأ على الأنواع . « فليست تغيرات الطقس ، أو ظروف الحياة عوامل يمكن أن نفسر على أساسها التغييرات العميقة ، التى تؤدى مثلا إلى تلك التنوعات المتباينة من الطيور ، التى تبتعد فى كثير من صفاتها عن الحمام العادى . والحقيقة أن العامل الحاسم فى حدوث هذه التغيرات ، وهو المربى نفسه (ونعنى بذلك المشتغل بهواية تربية الحمام) . فهو الذى يختار للإنتاج ، والتوالد زوجاً معيناً ، اجتذبته فيه صفة من الصفات . ولا تلبث هذه الصفة أن تتأكد ، بعد عدة أجيال ، وتفتح المجال أمام أنواع من التغيرات الأخرى ، حتى نصل بعد وقت يختلف مداه ، إلى سلالة جديدة ، لا تربطها بالنوع القديم إلا الصفات العامة . وفى غالب الأحيان تكون الصفة المختارة التى أراد المربى أن ينميها ، قد ظهرت بمحض الصدفة ، ولكن توجيه عنايته لها يجعلها تتأكد فى الأجيال اللاحقة عن طريق التزاوج ، وخصوصاً إذا أختير له ذكر وأنثى يتصفان بتلك الصفة الجديدة . وإذا حرص المربى ، بعد ذلك ، على استبعاد الأفراد الذين لا تظهر فيهم هذه الصفة المطلوبة أولا بأول ، فإنه بعد مضى وقت معين لا يصبح فى حوزته إلا حاماً من ذلك النوع الجديد ، الذى يمكن القول إنه شكله بنفسه وحسب رغبته » .

هذه الملاحظات التى لاحظها داروين على الحيوانات والطيور المستأنسة أدت إلى القول « إنه يبدو أن تأثير « الاختيار » ، الذى يتضاعف من جيل إلى جيل ، هو العامل الأساسى فى حدوث التغيرات . وسواء أكان هذا الاختيار يتم بطريقة منهجية — أى عن طريقة تدخل الإنسان — أو بطريقة لاشعورية ، فإن أثره لا بد أن يحدث ، وكل ما هنالك أن التدخل المنهجى يظهر أثره سريعاً ، وفى وقت قصير ، أما الاختيار الذى يتم بطريقة لاشعورية ، فإن أثره يظهر ببطء ، ويستلزم لحدوث التغير الملحوظ ، وقتاً طويلا » .

هذا هو ما خلص إليه داروين، فيما يتعلق بالتنوعات التى تظهر فى محيط الحيوانات المستأنسة ، والدواجن . ومنه نرى أنه لم يستبعد العوامل التى أشار إليها « لامارك » قبله ، والتى تتصل بتأثير البيئة ، وظروف الحياة ، وعلى الأخص إذا كانت هذه العوامل من شأنها أن تترك أثراً فى الجهاز التناسلى ، وعملية الإنسال . ولكنه أكد أهمية عامل جديد، هو « الاختيار » أو « الانتخاب » أو الانتقاء[1] selection الذى يتم بطريقة منهجية ، أى بتدخل الإنسان ، فإنه ذو أثر حاسم فى تأكيد الصفات التى تظهر بمحض الصدفة ، وفى نقلها سريعاً ، وبصورة أوضح إلى السلالات المتتابعة . على أن تدخل الإنسان لا يمكن أن يتم إلا إذا منحته الطبيعة الفرصة لذلك ، أى أنه لا بد من حدوث تغيرات تلقائية ، وبمحض الصدفة ، حتى يستطيع الإنسان أن يستغلها لإحداث ما يختاره من تنوعات جديدة . وهنا يصل داروين إلى نقطة هامة ، يقف عندها حائراً . إذ يتساءل « وما هو السبب ، أو ما هى الأسباب التى تحدث هذه التغيرات الفجائية ، أو « الطفرات » ؟

---

(١) ظهرت هذه الكلمات الثلاثة فى الكتب التى كتبت عن التطور كترجمة لكلمة selection ونحن نفضل كلمة « انتقاء » لانطباقها على الكلمة الأوربية . أما « اختيار » فمناها "choice" وأما « انتخاب » فمناها "election" .

وما هي الوسيلة ، أو الوسائل التي تنتقل بها هذه التغيرات إلى الذرية ؟ » ، ولا يسعه إلا أن يعترف بصراحة ، أنه لا يستطيع الإجابة على هذه الأسئلة . واعترافه بالجهل ، في هذا الموضوع ، دليل على أمانته ونزاهته العلمية ولكنه باثارته لهذه الأسئلة ، ترك الباب مفتوحاً أمام من يأتي بعده من العلماء ، لمحاولة الإجابة عليها ، والوصول بشأنها إلى نتائج علمية مقنعة ، وبذلك احتفظ لنظريته بطابع التجدد المستمر .

٣ — التغيرات المتلازمة[1]

« إذا كان أحد لا يستطيع أن ينكر — حتى ولو كان من أشد أعداء نظرية التطور — أن عملية « الانتقاء » المقصود تؤدي إلى ظهور تنوعات أو فروع جديدة للنوع الأصلي وإذا كانت هذه الحقيقة قد لاحظها بالسليقة . وأفاد منها البستاني كما أفاد منها هواة تربية الحيوانات والدواجن . إلا أنها لم تمنع من إثارة اعتراض له وجاهته . فقد قيل إن هذا « الانتقاء » المقصود الذي يباشره البستاني أو مربي الطيور قد يفسر تكوين التنوعات أو الفروع "varieties" ولكنه لا يفسر ظهور أنواع جديدة "species" . ولتوضيح ذلك بمثال حسن نقول إنه ليس هناك ما يبعث على الدهشة من تفرع « الحمام الطاووس » عن الحمام العادي بتأثير العناية التي يبذلها المربي لاستنباط هذا الفرع الجديد . ولكننا لم نرقط أن أحد الهواة استطاع — مهما بذل من جهود وأظهر من حرص — أن يوجد « طيراً » يختلف تمام الاختلاف عن « الحمام » .

أحس داروين بقيمة هذا الاعتراض واهتم اهتماماً كبيراً بالإجابة عليه وحرص على أن ينطبق تفسيره على كل من « الانتقاء المصطنع » أو المقصود و « الانتقاء »

الطبيعي . وقد ضمن هذا التفسير ما سماه بنظرية « التغيرات المتلازمة » "correlated variations" .

« ومضمون هذه النظرية أن التغيرات الشكلية "morphologiques" التي يعني مربي الطيور بتأكيد ظهورها في الفروع الجديدة كلون الريش أو شكل المنقار . . . الخ تؤدي بطريق التلازم إلى ظهور تغيرات يصعب ملاحظتها في بادئ الأمر في أعضاء الحيوان أو الطير وأجهزته الداخلية كالجهاز التناسلي ، الجهاز العصبي . وهذه التغيرات العضوية هي أساس الانتقال من تفرع "variety" إلى « نوع ثانوي » "sub-species" ثم إلى « نوع » "species" جديد في النهاية . وإذا كانت هذه التغيرات العميقة التي تؤدي إلى ظهور الأنواع الثانوية ثم إلى ظهور الأنواع الجديدة لا تظهر في مجال (الانتقاء (المقصود فما ذلك إلا لقصر الوقت الذي يمارسه فيه الإنسان . فلا يمكن أن يظهر نوع جديد في خلال عمر إنسان أو عدة أفراد يهتمون الواحد بعد الآخر باستنباط سلالة جديدة ولكن الأمر يحتاج إلى مئات بل أحياناً إلى آلاف من السنين . ولكن ما دمنا قد اقتنعنا بإمكان الانتقال من النوع الأصلي إلى تنوعات تظهر فيها صفات جديدة ثم إلى أنواع فرعية تتأكد فيها هذه الصفات وتفسح المجال أمام تغيرات عضوية أساسية فليس من الصعب أن نقتنع بعد ذلك بأن هذه الأنواع الفرعية تؤدي بمضي الوقت إلى ظهور الأنواع الجديدة . وهناك كثير من الشواهد في حياتنا اليومية تؤيد صحة هذه النظرية فنحن إذا نظرنا إلى بعض الحيوانات المستأنسة وجدنا أن تنوعاتها تختلف فيما بينها اختلافات جوهرية حتى يمكن القول أنها تكون أنواعاً مختلف بعضها عن بعض ويلاحظ ذلك بصفة خاصة بين سلالات الكلاب . فأين « البولدج » بوجهه المفرطح وفمه الغائر ومشيته المتثاقلة من « السلوقي » ذي الجسم النحيل والأرجل الطويلة . وتختلف هاتان السلالتان عن سلالة « الكلب الأسباني » ذي الحجم الصغير

(١) correlated variations ومعناها أن أي تغير في الشكل يصاحبه أو يلازمه تغير عضوي أو وظيفي .

والأذنين الطويلتين والشعر الكثيف ؟ هل نستطيع أن ننكر أن هذه الأنواع المختلفة تمام الاختلاف تنتمى فى الأصل إلى نوع واحد هو « الكلب » بصفة عامة ؟ وهل نستطيع أن ننكر أن هذا التباين الشديد فيما بينها لم يحدث إلا نتيجة لتغيرات وتنوعات طفيفة تأكدت من جيل إلى جيل بتدخل الإنسان حتى انتهت إلى ظهور هذه الأنواع المختلفة ؟ » .

« كذلك يوجد على الأقل عشرين تنوعاً متباينا من تنوعات الحمام لا يتردد هواته تربية هذا النوع من الطيور فى تصنيفها كما لو كانت أنواعاً منفصلة باعتبار الاختلاف فى بعض صفاتها الأساسية . وهذا الاختلاف منشوءه التهجين المتتابع والعناية باستنباط سلالات جديدة

وبعد عرض هذه الأمثلة وغيرها ينتهى داروين إلى القول بأننا « فى الحقيقة لا نستطيع أن نرسم خطاً فاصلا بين الأنواع والأنواع الفرعية أى بين الأشكال التى قد يميل بعض علماء التاريخ الطبيعى إلى اعتبارها أنواعاً مستقلة بالرغم من عدم استحقاقها تماماً لهذه التسمية . كما أننا لم ننجح كذلك فى تحديد خط فاصل أو حدود ثابتة بين الأنواع الفرعية و (التنوعات) varieties التى تأكدت بوضوح أو بين « التنوعات » التى بدأت تظهر فى النوع والاختلافات الفردية . هذه الاختلافات يندمج بعضها فى بعض فى تدرج غير ملحوظ بحيث تكون سلسلة محكمة الحلقات . ومما لا شك فيه أن معنى التسلسل يتضمن فكرة التغير الحقيقى » .

« ولذا فبالرغم من أن العلماء المهتمين بتصنيف الأنواع وفروعها لا يهتمون كثيراً بالاختلافات الفردية فإنى على العكس أعتبرها ذات أهمية قصوى لأنها الخطوة الأولى التى تفتح الطريق أمام التنوعات الطفيفة التى لا نكاد نلحظها فى بعض السلالات والتى تؤدى فى النهاية إلى الأنواع المتميزة . فالتنوعات حين تتأكد فى سلالة من السلالات . تنتهى بعد عدة أجيال إلى تنوعات أكثر وضوحاً وأكثر ثباتاً فى أفراد السلالة . وهذه الأخيرة تؤدى بعد مرور فترة أخرى إلى ظهور « الأنواع الفرعية » "sub-species" ثم فى النهاية إلى الأنواع المنفصلة . وعلى ذلك فالتنوع الواضح هو فى الحقيقة بداية ظهور نوع جديد » .

هذه هى النتيجة التى وصل إليها داروين من ملاحظاته العديدة على انتقاء فصائل جديدة من الحيوانات المستأنسة أو النباتات بتدخل الإنسان وتوجيهه للتطور وفق ما يبتغيه من صفات معينة . «ومفتاح هذه العملية التى تتطلب وقتاً وصبراً طويلين هو مقدرة الإنسان على تجميع الصفة أو الصفات المختارة Power of accumulative selection . فالطبيعة تزوده ببعض التنوعات الفردية وما عليه إلا أن يجمعها بعضها إلى بعض فيخرج له فى النهاية نتاج جديد مزود بالصفات النافعة أو الجميلة التى يتوق على تحقيقها . ومعنى ذلك أن عملية « الانتقاء المفتعل أو المصطنع » لا يتحتم أن تتم لمصلحة الحيوان الذاتية بل إنها تتم وفقاً لغاية خارجية يرغب الإنسان فى الوصول إليها . مثال ذلك أن الإنسان قد يرغب فى الحصول على سلالة معينة من الكلاب تمتاز بصغر حجمها وكثافة شعرها فيستغل ظهور بعض الأفراد التى تجمع هذه الصفات ويزاوج بينها ثم يزاوج بين أفراد سلالتها التى تظهر فيها تلك الصفات بشكل أوضح حتى يصل فى النهاية إلى ما يريد . ولكن هذا لا يعنى أن الصفات التى وصل إليها تحقق نفعاً أكبر للكلب وتعينه على الزيادة فى الاستفادة من البيئة . أما فيما يتعلق بعملية « الانتقاء الطبيعى » Natural selection فإن الأمر يختلف عن ذلك تماماً . إذ أن الانتقاء الطبيعى (وهو الذى يتم بفعل الطبيعة وبدون تدخل الإنسان) تكون غايته مساعدة الحيوان أو الكائن الحى على وجه العموم على الاستفادة من البيئة إلى أقصى حد ممكن » .

ولا نستطيع أن نقول إن ملاحظات داروين عن استنباط سلالات جديدة بفعل الإنسان تتصف بطابع الجدة ولكن ما يعتبر بحق كشفاً جديداً وهو استغلاله

لنتائج هذه الملاحظات فى الوصول إلى قوانين « الانتقاء الطبيعى » وتمكنه من أن يضع يده على وجوه التشابه بين تلك العملية المنهجية التى تتم باختيار الإنسان وعملية الاختيار التى تتم بفعل الطبيعة ثم وصوله فى النهاية إلى معرفة العوامل التى تتدخل بدلا من الإنسان لإحداث التغير الطبيعى . وقد أطلق داروين أحياناً على عملية الانتقاء الطبيعى اسم « الانتقاء اللاشعورى » inconscious selection « وغايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون فى ذلك أى اتجاه محدد لخلق صفات جديدة » . ولاحظ داروين « أن البدائى أو الفلاح البسيط يمارس هذه العملية بالسليقة وذلك حين لا يختار للتناسل إلا أقوى ما عنده من أفراد الحيوانات وأكثرها إبرازاً للصفات النوعية وأيضاً حين يبدأ فى أوقات المجاعات والقحط بتضحية أضعف الحيوانات أى تلك التى تبدو له أنها لا تقوى على مغالبة الأزمة والاستمرار فى أداء وظيفتها لحفظ النوع . وما يحدث للحيوان يحدث أيضاً بالنسبة للنبات . فما لا شك فيه أن أشجار الفاكهة قد أحرزت تقدماً كبيراً فى الكم والنوع وأنها منذ وجدت لم تتوقف عن التحسن . ولا يرجع هذا التحسن إلى عملية الانتقاء المنهجية بقدر ما يرجع إلى الوسائل البدائية التى تتلخص فى الاكثار من زراعة الأصناف الجيدة أو التى ثبتت جودتها وإبعاد الأصناف الرديئة أولا فأول » .

وقد استطاع داروين أن يلاحظ فعل هذه العوامل وأثرها فى حياة الحيوانات التى تعيش عيشة الوحشية بعد أن شاهدها فى الحيوانات المستأنسة واستخلص منها نظريته عن « الانتقاء الطبيعى » .

٤ ــ الانتقاء الطبيعى وتنازع البقاء

يحدث التنوع فى حالة الطبيعة أى فى حياة الغابة والأحراش والسهول كما يحدث عند الحيوانات المستأنسة . ووجود الاختلافات الفردية الواضحة بين أفراد نوع واحد بل وضروب الشذوذ عن الصفات والملامح النوعية أمور قد أثبتها المشاهدات العديدة .

ولا شك أن عامل « العدد » الذى ذكرناه فيما سبق له أثره الفعال فى إظهار الفروق الطفيفة ووضوحها ومعنى ذلك أن الأنواع كثيرة العدد تتطور بأسرع مما تتطور الأنواع النادرة أو القليلة العدد . كما أن كثرة العدد ذاتها تؤدى إلى السيطرة على البيئة والتحكم فيها .

فالتنوع فى ذاته ليس من الأمور التى تحتاج إلى نقاش أو التى تحتمل الجدل والمكابرة . ولم يضف داروين فى هذا المجال شيئاً جديداً إلى ما ذكره سابقوه وعلى الأخص « لامارك » .

ولكن داروين لم يقف عند هذا الحد بل انتقل من ملاحظاته وتجاربه إلى محاولة الإجابة على هذه الأسئلة التى تعد أس المشكلة.

« كيف تتكون الأنواع فى حالة الطبيعة ؟ وكيف يتحقق الانسجام بين عضو متطور وبين الأعضاء الأخرى فى جسم الكائن الحى ؟ وكيف يتم التكيف بالبيئة وظروف الحياة ؟ » .

فى هذه الأسئلة تتلخص المشكلة التى تعين على داروين أن يجابهها وأن يجد لها حلا وقد استطاع فى النهاية أن يتغلب عليها بنظريته عن تنازع البقاء أو « الصراع من أجل الحياة » "struggle for existence" « فبفضل هذا الصراع تنزع التغيرات التى تطرأ على الكائنات مهما كانت ضعيفة ومهما كانت أسباب حدوثها للمحافظة على أفراد النوع وتنتقل من جيل إلى جيل بشرط أن تكون نافعة لهؤلاء الأفراد فى علاقاتهم العديدة مع الكائنات الأخرى وملائمة للظروف الطبيعية لحياتهم » .

وفى كثير من كتابات داروين نجد أنه لا يفرق بين « الصراع من أجل الحياة » و « الانتقاء الطبيعى » إذ أن عملية الانتقاء الطبيعى فى نظره عملية تلقائية تعين الكائنات على حفظ النوع وبقاء الأصلح وهى تقابل

فى ميدان الحياة المنزلية عملية الانتقاء المصطنع التى يمارسها هواة تربية الحيوانات للحصول على صفات تلائم أهواءهم وأمزجتهم . ولكن هذه المقابلة لم تمنعه من أن يؤكد أن « الانتقاء الطبيعى قوة هائلة مستعدة دائماً للعمل وأنها فى تفوقها الهائل على مجهودات الإنسان الضئيلة تذكرنا بالفرق بين إبداع فن الطبيعة واللوحات التى تصنعها يد الإنسان » .

ومن الطريف أن نذكر فى هذا المقام أن داروين قد تأثر فى نظريته عن تنازع البقاء بالآراء التى أذاعها « مالتوس » Malthus[1] فى القرن الثامن عشر عن تزايد السكان . فقد بين مالتوس بوضوح أن جميع الكائنات الحية تنزع إلى التكاثر بسرعة كبيرة ولكن القليل من نسلها أو من نتاجها هو الذى يكتب له البقاء والوصول إلى سن النضج . وذكر أن عدد البويضات التى تضعها اناث الكائنات الحية وعدد حبوب اللقاح التى تنتجها الأزهار والنباتات تبلغ من الكثرة بحيث لو قدر لها أن تصل جميعاً إلى مرحلة الاكتمال والنضج لما كان هناك مكان على الأرض يتسع لها

والإنسان نفسه الذى يتناسل فى بطء إذا قيس تناسله بالكائنات الأخرى يتضاعف عدده كل خمس وعشرين سنة[2]. وهذه النسبة وحدها كافية لولا تدخل عوامل الموت والفناء لكى يصبح سطح الأرض بعد مرور أقل من ألف سنة لا يتسع لوقوف إنسان على قدميه .

واستطاع مالتوس بعد إبداء هذه الملاحظات أن يؤكد أن جميع النباتات والحيوانات تنزع إلى التكاثر وفق متوالية هندسية . ولا يحد من هذا النزوع الطبيعى سوى فناء بعض الأفراد فى فترات متفاوتة من حياتها ولو قدر للنتاج جميعه أن يعيش لما استطاع أن يجد ما يتغذى به .

تأمل داروين هذه الملاحظات التى أكدها مالتوس ووجد أنها تنطبق على ما لاحظه على تكاثر النباتات . ثم ما لبث أن وجه إلى نفسه هذا السؤال : « إذا كانت هناك عقبات تحول دون تكاثر الكائنات وفقاً لما تنتجه من بويضات أو من حبوب لقاح فما هى هذه العقبات ؟ »

واعترف بأن العلم لم يصل إلى تحديد دقيق للعوامل التى تؤثر فى تحديد عدد كائنات نوع معين . ولكنه بملاحظاته الذاتية وتجاربه يستطيع أن يقول « إن كمية الغذاء التى توفرها البيئة والعوامل المناخية وعلى الأخص ظهور فترات استثنائية من البرد والجفاف والأوبئة وأخيراً ضرورة وجود عدد معين من الأفراد لحفظ النوع كل هذه العوامل تؤدى إلى تكاثر نوع معين على حساب نوع آخر وذلك بالنسبة إلى منطقة معينة كما تحول فى الوقت نفسه دون تكاثر الأفراد من غير حد » .

« وعلى هذا النحو ينشأ نوع من التنافس العام بين الكائنات universal competition ويزداد الصراع حدة كلما كانت الأفراد تنتمى إلى نوع واحد إذ أنها تقطن مناطق واحدة وتبحث عن غذاء واحد وتتعرض لأخطار متشابهة .

---

(١) مالتوس (١٧٦٦ - ١٨٣٤) : عالم اقتصاد وقسيس انجليزى أثار ضجة كبيرة بمؤلفه « محاولة فى دراسة السكان » (١٧٩٨) . وقد وضح فى هذا الكتاب أن عدد السكان يتزايد بأسرع مما تتزايد الموارد الغذائية إذ أن السكان يتزايدون وفق متوالية هندسية (١ - ٢ - ٤ - ٨ - ... الخ) على حين أن الموارد الغذائية لا تتزايد وفق متوالية حسابية (١ و ٢ و ٣ و ٤ و ... الخ) وينتج عن ذلك عدم التوازن بين السكان وبين الموارد الغذائية مما يؤدى حتماً إلى هلاك العدد الفائض من السكان وقد نصح مالتوس لمقاومة هذه الكوارث بتأخير سن الزواج وتحديد النسل وإلا تدخلت الطبيعة بوسائلها القاسية كالمجاعات والأوبئة والحروب الطاحنة . وقد انطبقت نظرية مالتوس على الحالة التى كان عليها الإنتاج فى أواخر القرن الثامن عشر ولا تزال تنطبق على البلاد التى تعتمد على الزراعة وحدها أما البلاد الصناعية فقد أصبح فى مقدورها أن توازن دائماً بين إنتاجها وزيادة السكان فيها بل إن إنتاجها قد يزيد عن حاجة السكان مما يؤدى إلى مشكلات البطالة والعمل على فتح أسواق خارجية .

(٢) يشير «مالتوس» بهذه العبارة إلى أن الإنسان يتزوج فى حوالى الخامسة والعشرين ثم ينجب طفلا فيتضاعف بذلك عدده .

ويكون الصراع على نفس الدرجة من الحدة تقريباً إذا كان الأمر يتعلق « بتنوعات varieties » تنتمى إلى نوع واحد . فلو زرعنا مثلا أصنافاً مختلفة من القمح فى وقت واحد وزرعنا فى السنة التالية الحبوب المخلوطة التى نتجت عن المحصول الأول فإن الأصناف التى تلائمها التربة والمناخ أكثر من غيرها سيكون محصولها أوفر . ولا تلبث نتيجة لذلك أن تحل فى نهاية بضع سنوات محل الأصناف الأخرى وتلغيها تماماً » .

وبعد أن يعدد داروين الأمثلة التى يدعم بها نظريته ينتهى إلى هذه النتيجة الهامة وهى أن « النظام الذى نراه فى الطبيعة ليس نتيجة لتدخل قوة عليا خارجية ولكنه نتيجة للتوافق أو للتكيف بين أعضاء الكائن الداخلية وبين ظروف البيئة التى يعيش فيها » .

هذا الصراع من أجل الحياة ينطوى بلا شك على صور وحشية ومخزية وعندما يفكر المرء فيه — كما يقول داروين فى ختام هذا الفصل الرئيسى من كتابه تنبعث فى نفسه عوامل الأسى . « ولكننا نستطيع أن نعزى أنفسنا حين نوقن أن الحرب ليست حالة دائمة من حالات الطبيعة وأن موت الكائنات التى يكتب لها الفناء يحدث فى كثير من الحالات بسرعة وبدون ألم وأن الكائنات القوية الصحيحة السعيدة هى التى تستطيع أن تعيش وتتكاثر » .

٥ — أثر تنازع البقاء على تنوع الكائنات

بقى علينا الآن أن نعرف ما هو الأثر الذى يحدثه تنازع البقاء أو الصراع من أجل الحياة على تنوع الكائنات .

يمكننا أن نفهم هذا الأثر إذا أخذنا فى اعتبارنا أن تنازع البقاء يترتب عليه كنتيجة حتمية فناء عدد كبير من أفراد النوع كما يترتب عليه كذلك أن الأفراد التى تستطيع أن تواصل الحياة هى الأكثر تكيفاً بالبيئة وظروف الحياة . ويقول داروين فى هذا الصدد : « إذا كنا قد رأينا أن تدخل الإنسان عن طريق التهجين يوجد صفات مستحبة لديه وإن كانت لا تفيد الحيوان فكيف ندهش إذا ظهرت بطريق طبيعى هذه المرة — صفات جديدة عند الحيوان ، صفات نافعة له بالذات ومن شأنها أن تعينه على التغلب فى هذه المعركة القاسية معركة الصراع من أجل الحياة ؟ إن هذه الصفات « النافعة للحيوان » لا بد أن تقوى بدون أدنى شك على مر الأجيال وتؤدى إلى ظهور سلالات جديدة ثم إلى ظهور أنواع جديدة فى نهاية الأمر . وإذا كنا لا ننسى أنه يولد من أى كائن أعداد تفوق بمراحل ما يكتب له البقاء منها فيجب علينا أن نعترف بالضرورة أن الأفراد التى تتميز بأية ميزة مهما كانت طفيفة وضئيلة هى الأفراد التى يكون لها حظ أكبر فى البقاء والتناسل وذلك على شرط أن يكون تميزها فى صالحها . أما إذا اعترى الحيوان أى تغير من شأنه أن يضر بتكيفه بالبيئة كأن يثقل جسمه فى بيئة تحتاج إلى الحركة السريعة والخفة أو يرق جلده فى بيئة باردة تحتاج لجلد سميك فإن هذا الحيوان لا محالة هالك » . ويختم داروين تفسيره هذا بقوله : « لقد أطلقت اسم « الانتقاء الطبيعى » أو « بقاء الأصلح survival of the fittest » على ظاهرة الاحتفاظ بالتغيرات الفردية النافعة للكائن وعلى ظاهرة اختفاء وتلاشى التغيرات الضارة به » .

الاحتفاظ conservation لا الخلق creation هذه هى الحقيقة التى أكدها داروين والتى لم يفهمها معارضوه . إنه لم يقل أبداً إن عملية « الانتقاء الطبيعى » تخلق صفات جديدة وإنما قال فقط إنها تعين على الاحتفاظ بالصفات والتغيرات النافعة التى تظهر بمحض الصدفة ولا تتعرض فكرة « الانتقاء الطبيعى » بتاتاً لتفسير ظهور هذه التغيرات .

٦ — بقاء الأصلح يؤدى إلى تنوع الفصائل ثم إلى ظهور الأنواع الجديدة

هذا الانتقال من مجرد التحسن الذى يطرأ على فصيلة معينة إلى ظهور فصيلة أخرى متنوعة وذلك عن طريق الانتقاء وبقاء الأصلح ثم الانتقال مرة أخرى إلى تكوين نوع جديد يختلف إلى حد كبير عن النوع الأصلى — هذا الانتقال التدريجى الذى يوصلنا فى النهاية إلى ما يمكن اعتباره خلقاً جديداً هو فى الحقيقة لب النظرية الداروينية عن أصل الأنواع .

ولكن كيف يحدث هذا الانتقال ؟ وأين تبدأ اللحظة التى نستطيع أن نقول فيها بظهور « تنوع » جديد ثم بظهور « نوع » جديد ؟

يجيب داروين على هذه الأسئلة بأن عملية التغير والانتقال من حالة إلى حالة يمكن تمييزها إذا لاحظنا ماسماه «اختلاف الصفات» Divergence of characters وقد استطاع على ضوء هذا المبدأ الذى استخلصه من ملاحظاته العديدة ومن تجاربه فى التهجين . أن يوضح كيف « يتضخم » الاختلاف البسيط الذى يظهر بين أفراد نوع واحد حتى يغدوا فى النهاية ذلك الاختلاف الواضح الذى نلاحظه بسهولة بين نوع ونوع .

على أن داروين لا ينسى أن يؤكد « أن مجرد تراكم الصفات المتشابهة من جيل إلى جيل لا يكفى لإحداث هذه التغيرات العميقة التى تؤدى فى النهاية إلى ظهور الأنواع الجديدة . بل يجب إلى جانب ذلك أن يتدخل عامل آخر ذو أهمية بالغة . يجب أن يتجه الاختلاف الجديد إلى تباعد الكائن الحى عن النوع الأصلى الذى ينتمى إليه وجعله ينحو منحى جديداً فى حياته وهذا هو المعنى الحقيقى الذى تتضمنه كلمة divergence فهى تعنى « التفرع » مع اختلاف صفات الفرع عن صفات الأصل . ومما يسهل هذا الابتعاد عن الأصل أن كل اختلاف فى تركيب الأعضاء structure يطرأ على الكائن الحى يؤدى إلى اقتباس هذا الكائن لعادات جديدة ووسائل جديدة لحفظ كيانه فيميل إلى الانتشار فى بيئة مغايرة للبيئة الأصلية وهذه البيئة الجديدة بما تقدمه من إمكانيات للحياة تساعد على تكاثر النوع الجديد وتأكيد الصفات الجديدة فيه » .

نخلص من هذا إلى أن الكفاح من أجل الحياة يؤدى إلى نوع من التميز وأن هذا التميز يظل فى ازدياد بحيث يؤدى إلى هلاك النماذج المتوسطة التى لم تستطع أن تتكيف بأسلوب الحياة الجديد ولا أن تحتفظ بأسلوبها القديم .

« هذا هو الكفاح من أجل الحياة الذى يجعل الحيوان يغير من طرق معيشته ليضمن لنفسه البقاء وهو فى ذلك يحتمل صنوف التغير فى طبيعته وتركيبه مما يؤدى إلى اختلافات جزئية تتبعها اختلافات كلية . فالتكيف بالبيئة الجديدة يؤدى بالضرورة إلى تغيرات أساسية فى تركيب الأعضاء وأشكالها وهذه التغيرات تنتهى بعد عدة أجيال إلى ظهور أنواع جديدة . وفى عملية التطور هذه نجد أن الأنواع كثيرة العدد هى التى يكون لها حظ أكبر فى البقاء وذلك حسب المبدأ الذى تكلمنا عنه فيما سبق وهو أن كثرة العدد تعطى فرصاً أكبر للتنوع والاختلاف وهذا التنوع يسهل بدوره عملية التكيف . أما الأنواع النادرة فإنها لا تتطور ولا تتحسن إلا ببطء ولذلك فإنها تقهر فى معركة الكفاح من أجل الحياة إذ تتغلب عليها السلالات الجديدة المتغيرة التى تنحدر من أنواع كثيرة العدد . « فالندرة هى نذير الزوال والانقراض » .

« يمكن القول إذن أن الانتقاء الطبيعى واختلاف الصفات والانقراض هى العوامل الثلاثة التى تحدث التطور وظهور الأنواع الجديدة . فالانتقاء الطبيعى يؤدى إلى التفرع وظهور صفات جديدة كما يؤدى إلى انقراض النماذج المتوسطة التى لا تستطيع التكيف وتحسين كيانها لمجابهة التغيرات التى تطرأ على البيئة » .

وفكرة التحسن هذه تكمن وراء كل نظرية تطورية ونجدها عند لامارك قبل أن نجدها عند داروين ولسنا نحاول أن نوضح مغزاها من وجهة النظر الفلسفية ونكتفى الآن بأن نقول بأن علماء التاريخ الطبيعى لم يعنوا عناية كافية بتوضيح معنى عبارة « التقدم فى التنظيم » Progress in organisation . ونعتقد أنهم يقصدون بذلك أن كل « تقدم » Progress إنما يعنى ازدياد التخصص specialisation أو بمعنى آخر التقدم فى تقسيم العمل من الناحية الفسيولوجية . وهنا نشير إلى ملاحظة أوردها داروين فى كتابه « أصل الأنواع » وهى ذات دلالة كبيرة لأنها من الإشارات النادرة التى تشير إلى الأفكار التى كانت تشغل باله والتى انتهت بظهور كتابه الثانى المشهور « سلالة الإنسان » . لاحظ داروين أن الفقريات تتميز « بتقدم » واضح فى الصفات الذهنية وبتركيب يقترب كثيراً من تركيب الإنسان » .

ويمكن فى نهاية هذا الفصل أن نلخص مراحل التطور كما ذكرها داروين فيما يأتى :

« فالاختلافات الفردية والظروف المتغيرة التى يجب التكيف معها لضمان البقاء وتكاثر السلالات الجديدة وفق متوالية هندسية (حسب قانون مالتوس) — هذه هى شروط التطور . ويترتب على التكاثر الكفاح من أجل الحياة ثم بقاء الأصلح (وهذا هو الانتقاء الطبيعى) وتنقل السلالات الجديدة صفاتها إلى نسلها (قانون الوراثة) ويساعدها على ذلك الاختيار الجنسى الذى يقوى أثر الانتقاء الطبيعى . فمن المعروف أن الإناث تميل إلى الذكور التى تتميز عن غيرها بصفات واضحة كالقوة أو الجمال أو خفة الحركة .

ويترتب على عملية « الانتقاء الطبيعى » انقراض بعض السلالات من ناحية واختلاف الصفات عند السلالات التى تعيش من ناحية أخرى . وتزداد فرص هذه فى البقاء كلما تأكدت الاختلافات وازدادت : « فالاختلافات الطفيفة التى تطرأ على سلالات نوع معين تنزع باطراد نحو التزايد حتى تصبح مساوية للاختلافات الكبيرة التى توجد بين أنواع جنس واحد بل والتى توجد بين الأجناس المتميزة » .

وفى صورة شاعرية يختم داروين تحليله لعملية التطور بقوله : « كما أن البراعم تنتج براعم جديدة وكما أن هذه — إذا كانت قوية — تكون فروعاً تطغى من جميع الجوانب على الفروع الضعيفة الذابلة كذلك فإنى أعتقد أن الأجيال المتعاقبة قد قامت بما يشبه هذه العملية بالنسبة لشجرة الحياة الكبيرة . فالفروع الواهنة تموت وتدفن فى طبقات القشرة الأرضية على حين أن الفروع القوية المزدهرة تتكاثر وتتجدد وتغطى سطح الأرض »[1] .

---

(١) هذا هو نص عبارة داروين بالإنجليزية :
"The Great Tree of Life, which fills with its dead and broken branches the crust of the earth an dcovers the surface with its ever-branching and beautiful ramification."

الإخوة كارامازوف لدستويفسكى

بقلم
الأستاذ على أدهم

ذهب الناقد الروسى القدير يانكو لافرن فى الدراسة القيمة التى وقفها على حياة دستويفسكى وخلقه إلى أن سبب فقر الفن الحديث وهبوط مستواه وتفاهته هو أنه ليس ثمرة الحيوية المتدفقة ، والدوافع النفسية القوية التى لا يستطيع الفنان مغالبة جيشان عبابها ، وزواخر تياراتها ، ولا يجد معدى عن الخلق نزولا على حكمها ، ورغبة فى التخفف من أثقالها ، فالفنان الحديث يخلق لا لأنه مسوق إلى الخلق ولا حيلة له فى مقاومة هذا الدافع وإنما يخلق لأنه يريد أن يخلق . ولذلك نرى فى محاولاته الخلاقة أثر التكلف والمكابدة : ومحاولة جمع أشتات نفسه ، وشوارد خواطره ، ولا يبدو على إنتاجه طابع الحتمية الداخلية التى تحاول إظهار الحياة وتأكيدها

ومهما يكن نصيب هذا الاتهام الخطير الذى وجهه هذا الناقد الكبير إلى الفن الحديث بوجه عام من الصواب أو الخطأ فإننا حينما نقف حيال مؤلفات الكاتب الروائى الروسى العظيم فيودور ميخالوفتش دستويفسكى يطالعنا مشهد عجيب : فهنا كاتب قد نلمح بعض الهنات فى فنه وأسلوبه ، وقد نخالفه فى بعض نزعاته المذهبية ، واتجاهاته الفكرية ، ولكننا نشعر مع ذلك كله شعوراً قوياً بأن هذا الرجل كان لا يستطيع الإمساك عن الكتابة والتوقف عن تسجيل الخواطر التى تعاورته ، وتكاثرت عليه ، والعواطف والأحاسيس التى جاشت بنفسه ، واستبدت به ، وغلبته على أمره ، والتجارب المرة التى مر بها وخاض غمارها ، بل إنه ليخيل للإنسان بعد قراءته أن قوى مجهولة قد سيطرت على شخصيته ولم تترك له الخيار ، فهو مرغم على الخلق الفنى خشية أن يسحقه ضغطها .

وسأكتفى بالإشارة إلى بعض ملابسات حياته التى تلقى ضوءاً على مؤلفاته ، وتمهد السبيل لفهم بعض جوانب هذه النفس المعقدة الغريبة البدوات والأطوار ، والحافلة بالنزعات المختلفة ، والعواطف المشتجرة ، والخواطر المتعادية .

والظاهر أنه كان مقدراً له من أول نشأته وطالعة أمره أن يفتح عينيه أول ما يفتحهما على مناظر الشقاء والبؤس والألم ، فقد ولد سنة ١٨٢١ ميلادية فى مستشفى للفقراء فى موسكو كان يعمل فيه أبوه طبيباً جراحاً ، وكانت الأسرة تقيم فى جانب من هذا المستشفى وكان الكتاب المقدس وتاريخ روسيا الذى ألفه المؤرخ الروسى كارامازين هما أول ما قرأ من الكتب ، وكان وهو طفل يقضى فترة الإجازة الصيفية فى كوخ صغير

على مقربة من مدينة تولا الواقعة على نهر الدون ، وقد أتاح له ذلك فرصة لقاء المزارعين الروس الفقراء ومخالطتهم والتحدث إليهم ، وهذه الحقيقة هامة فى تتبع نمو شخصيته وتطور تفكيره ، فقد ظل طوال حياته شديد العطف على هؤلاء القوم البسطاء ، وبقيت هذه الانطباعات الباكرة ناضرة واضحة فى ذاكرته .

وبعد أن تلقى قسطاً من التعلم فى موسكو غادرها فى سنة ١٨٣٧ إلى بتروغراد ليلتحق بكلية المهندسين وكان أكثر الطلبة من أبناء الأعيان والسادة الأشراف ، فشعر بالعزلة والانفراد ، ووجد السبيل إلى المتعة والترفيه عن النفس فى الإكباب على القراءة ، فقرأ للكتاب الفرنسيين والألمان ، ومؤلفات بوشكين وجوجل والناقد بلنسكى ، وأعجب بوجه خاص بكتب المؤلف الواقعى العظيم بلزاك وچورچ ساند ويوچين سى وفيكتور هيجو وديكنز وهوفمان ، وقد نقل رواية يوچينى جرانديه التى ألفها بلزاك إلى اللغة الروسية ، وقد أثر هؤلاء المؤلفون فى توجيه عبقريته الأدبيـــة .

وبعد تخرجه من الكلية التحق بإحدى الوظائف الحكومية ، ولكنه لم يطق احتمال تكاليفها ، فتركها بعد سنة من التحاقه بها ، واعتزم أن يعيش للأدب وأن يحصل على قوته عن طريقه ، ومن ذلك العهد تبدأ سلسلة متاعبه وأزماته المتوالية التى استمرت طوال حياته ، والاضطرابات العصبية والعلل الجسدية والنفسية التى لم يطلقه من إسارها سوى الموت .

وقد كتب أولى رواياته وهى رواية « المساكين » وظهرت سنة ١٨٤٦ وأعجب بها الناقد الروسى الشاعر نكراسوف ، وشاركه فى الإعجاب بها بلنسكى زعيم النقاد الروسيين فى عصره ومن أبرز النقاد فى تاريخ الأدب الروسى ، وقد وطدت هذه الرواية شهرته وأعلت مكانته ، وقد كادت هذه الشهرة الفاجئة فى مداخل الشباب تفقده اتزانه وتذهب بعقله فكتب إلى أخيه من رسالة يقول فيها « أعتقد يا أخى أن شهرتى الآن فى اكتمال ازدهارها ، ففى كل مكان يتلقانى الناس بالترحيب والرعاية والاهتمام العظيم ، والأمير أوديفسكى يرجونى أن أشرفه بزيارة ، والكونت سولوجب ينتزع شعره يأساً ، وقد أخبره بانايف أنه قد ظهرت عبقرية جديدة ستكتسح الباقين فى طريقها ، وكل إنسان ينظر إلى باعتبارى أعجوبة من أعاجيب الدنيا ، وإذا ما فتحت فى ردد الهواء صدى ما يعنيه دستويفسكى ، وبلنسكى يحبنى حباً لا حدود له ، وتورجنيف الذى عاد قريباً من باريس أبدى نحوى من أول الأمر شعوراً أكثر من شعور المودة . وقد زعم بلنسكى أن تورجنيف فتن بى » .

ولكن الرواية التالية التى ألفها دستويفسكى وأسماها « الشخصية المزدوجة » لم تعجب بلنسكى ، ولكن هذا لم ينل من عزيمة المؤلف الشاب الذى مضى فى عالم التأليف واثقاً من نفسه مظهراً فى مطالع حياته الأدبية شتى المزايا والاتجاهات التى أصبحت فيما بعد السمة العامة لمؤلفاته ، وقد مال منذ محاولاته الأدبية الأولى إلى وصف حياة « المستذلين والمهانين » واستطاع أن يجمع بقدرة خارقة بين البراعة فى وصف الشخصيات ودقة التحليل النفسى النفاذ إلى أعماق القلوب ، وخفايا السرائر ، وبرغم ما فى رواياته من ازدحام الحوادث وتعقيد الحبكة الروائية فان أهم ما يعنيه هو وصف ما يجول فى نفوس أبطالها ، والدوافع التى تحركهم ، ومعنى ذلك أن الناحية النفسية هى محور اهتمامه ، ومن ثم نراه فى رواياته يتخير المواقف التى يبلغ فيها التوتر النفسى أقصى مداه ، وأشد أزماته ، وهو مولع بالمشاهد المؤسية حتى كأنه يستشعر المتعة فى الاستغراق فى وصفها .

وقد كتب فى السنتين الأوليين من حياته الأدبية علاوة على رواية الفقراء ورواية الشخصية المزدوجة بعض القصص القصيرة ، ثم وقعت الحادثة التى

اعترضت سير حياته الأدبية وكان لها تأثير شديد فى نفسه ومقبل حياته وطريقة تأليفه وموقفه من الحياة والناس بوجه عام .

ففى اليوم الثالث بعد العشرين من شهر إبريل سنة ١٨٤٨ قبض عليه بوصفه عضواً فى جماعة بتراشيفسكى الثورية وألقى به فى غيابة سجن القديس بطرس والقديس بولس الرهيب السيئ الشهرة فى انتظار المحاكمة العسكرية ، وفى اليوم الثانى بعد العشرين من شهر ديسمبر من السنة نفسها نقل مع غيره من الثائرين — دون أن يسمعوا أى بيان — إلى ميدان سميونوفسكى ، وقد وصف لنا دستويفسكى نفسه هذا المشهد فى رسالة بعث بها إلى أخيه منها قوله « فى هذا اليوم الثانى بعد العشرين من شهر ديسمبر نقلنا جميعاً إلى ميدان سيميونوفسكى ، وهناك تلى علينا الحكم بالإعدام ، وأعطينا الصليب لنقبله ، وكسر الخنجر فوق رؤوسنا ، وأعدت لنا الملابس الجنزية (القمصان البيض) ووقفوا ثلاثة منا أمام سياج من الخوازيق لتنفيذ حكم الإعدام ، وكان ترتيبى السادس فى الصف ، وقد أخذوا ينادوننا جماعات كل جماعة مكونة من ثلاثة ، وتبعاً لذلك كنت فى الفوج الثانى ، ولم يبق لى فى الحياة سوى دقيقة واحدة . . . وعانقت بلستشيف وديروف اللذين وقفا على مقربة منى ، وهممت بتوديعهما ، وفى اللحظة الأخيرة سمع صوت الانسحاب ، وأعيد الذين كانوا قد شدوا إلى سياج الخوازيق وتلى علينا أن صاحب الجلالة الإمبراطورية قد وهبنا حياتنا . . . » .

وكان المشهد بحذافيره تمثيلية رهيبة قصد بها إعطاء درس قاس لهؤلاء الشبان الثائرين ؛ وقد طار صواب أحد المحكوم عليهم فى المكان نفسه ولم يشف من جنونه ، وقد مر دستويفسكى بلحظات مرة قاسية فى خلال الدقائق القلائل التى كان ينتظر فيها الموت لا يعرفها معرفة أكيدة إلا من كابد أمثالها .

وبدلا من الحكم بالإعدام حكم على دستويفسكى بقضاء ثمانى سنوات فى سجن سيبريا ، وفى اليوم نفسه قيد هو ورفاقه بالأغلال وذهب إلى المنفى مع القتلة السفاحين واللصوص وعتاة المجرمين من نفاية الأمة الروسية وسواد البشر الممسوخى الطبائع المنتكسى الأخلاق .

وكتب دستويفسكى من سيبريا يقول لأخيه « لقد عرفت المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة فى توبولسك ، وفى أومسك وطنت نفسى على أن أعيش معهم أربع سنوات ، وهم قوم غلاظ غضاب ناقمون ، وهم يكرهون العلية كراهة لا حد لها ، وينظرون إلينا بعين السخط والنفور لأننا ننتسب إلى تلك الطبقة ، ولو أنهم استطاعوا وتيسرت لهم الأسباب لما أبقوا علينا ، فقدر لنفسك مدى الخطر الذى كان يتهددنا ونحن نعاشر أمثال هؤلاء الناس خلال سنوات ونؤاكلهم ، وننام معهم ، ولا سبيل لنا للشكوى من الإهانات التى كانوا لا ينفكون يوجهونها إلينا ويقذفوننا بها — مائة وخمسون من الأعداء لا يتعبون من اضطهادنا — إنهم يجدون فى ذلك سرورهم ومسلاتهم ومتعة لقضاء أوقات فراغهم ، وكان مجننا الوحيد هو عدم اكتراثنا وتفوقنا الأخلاقى الذى كانوا يجدون أنفسهم مضطرين إلى الاقرار به واحترامه » .

وهكذا بعد أن كاد يذهب بعقله النجاح الذى صادفه فى مطلع حياته الأدبية واستطارت شهرته فى آفاق روسيا أرغم على تلقى درس فى التواضع والاستسلام.

وكان يتسلى وهو فى هذه الجحيم بالقراءة فى نسخة من « العهد الجديد » أعطتها له زوجة بطلة صحبت زوجها إلى سيبريا وكان من الذين اشتركوا فى ثورة ديسمبر سنة ١٨٢٥ التى أعقبت موت القيصر الإسكندر الأول وصعود القيصر الطاغية نيقولا الأول إلى العرش.

وبعد أن أمضى أربع سنوات فى الأشغال الشاقة ألحق بإحدى الكتائب فى سيبريا دون أن يسمح له بالعودة إلى روسيا الأوربية .

وفى سنة ١٨٥٦ تزوج أرملة الكابتن إسايف ، وكان من الضباط المقيمين فى سيبريا وأصيب بمرض السل وقضى نحبه ، ولم يسمح لدستويفسكى وزوجته وابنها من زوجها السالف بالعودة من سيبريا إلا بعد ثلاث سنوات ، وبطبيعة الحال كان للسنوات التى قضاها فى سيبريا تأثير كبير فى حياته الروحية وتوجيه ملكاته الأدبية ، وقد كتب هو نفسه إلى أخيه يقول « إنى لا أحاول أن أخبرك عن التغيير الذى طرأ على روحى وعقيدتى وعقلى وقلبى فى خلال هذه السنوات القلائل ، ومع ذلك فان التركيز الأبدى والالتجاء إلى حمى نفسى هرباً من مرارة الواقع قد أثمرا ثمرتهما ، وعندى الآن آمال وفى النفس حاجات لم أفكر فيها قط من قبل ولا خطرت لى ببال ، ولكن هذا كله سيبدو لك لغزاً خفياً . . . » .

وكأنما قدر له أن يمر بالجحيم ويشاهد أهوالها وفظائعها ليكون أعرف الناس بشقاء الروح وما ينتابها من الآلام والأسقام ، وكانت النتيجة المباشرة لذلك كله ظهور كتاب « بيت الموتى » وهو أول كتاب قدمه للطبع بعد أن أكره على التوقف عن التأليف مدة إحدى عشرة سنة ، ويكاد الكتاب أن يكون ترجمة ذاتية لحياة ديستويفسكى فى السجن ، ولا أعرف نظيراً لهذا الكتاب فى وصف نفسية المجرمين والتغلغل إلى مستكنات ضميرهم وخفايا بواطنهم ، وهو مكتوب بأسلوب سهل واضح وبرغم ما عاناه من سوء المعاملة وضروب الاضطهاد فان الكتاب خال من آثار الضغينة والتحامل ، بل ينم على العطف الشديد ومحاولة لكشف نواحى القوة والجمال فى تلك النفوس المغيبة فى ظلمات الأقبية ووراء جدران السجون ، وهو يقول فى ذلك « كم من الشباب غاضت من نفوسهم المسرات ، وكم من قوة ذهبت بدداً ، وضاعت عبثاً بين تلك الجدران ، شباب وقوة كان يمكن أن تنتفع بهما الدنيا ، وعلى أن أدلى برأيى الصريح فى هذا الموضوع ، فربما كان هؤلاء الرفاق البائسون أقوى عناصر شعبنا وأعظمها حظاً من المواهب ، وهناك تذهب ضياعاً قوة الجسد وقوة العقل ، فعلى من تقع تبعة هذا الخطأ ؟ » .

وهذا الموقف الذى وقفه دستويفسكى من المجرمين العتاة هو الذى بعث نيتشه على أن يقول فى كتابه « فجر عبادة الأوثان » « إن طراز المجرمين هو طراز الرجال الأقوياء الذين أصابهم المرض . . وشهادة دستويفسكى فى المشكلة التى تواجهنا لها أهميتها ، وقد اتفق لى عرضاً أن يكون دستويفسكى هو الخبير النفسانى الأوحد الذى أصبت عنده شيئاً أتعلمه ، وهو من أسعد قذفات الحظ التى صادفتنى فى حياتى ، ووقوفى على مؤلفاته أسعد حتى من اكتشافى لستندال ، فهذا الرجل البعيد الغور الذى أصاب الإصابة كلها فى تقويمه لحثالة الألمان السطحيين أدرك أن مجرمى سيبريا الذين عاش بينهم سنوات عدة — هؤلاء الجناة الذين فقدوا الأمل ولم يكن هناك سبيل إلى عودتهم للمجتمع — يختلفون اختلافاً كبيراً حتى عما كان يتوقعه ، أى أنه وجدهم قد قدوا من أحسن وأقوى وأثمن مادة تنمو على الثرى الروسى »

ومما هو جدير بالملاحظة أنه فى أثناء وجوده فى سيبريا أخذت تظهر بوادر المرض الذى لازمه طوال حياته وهو مرض الصرع ، ويشير دستويفسكى كثيراً فى مؤلفاته إلى هذا المرض وأعراضه بوجه خاص ، وكانت تسبق نوبات الصرع عند دستويفسكى ومضات تنير بصيرته وتتكشف له الكثير من الحقائق الخفية وينجلى عنها الغموض والإبهام ، وهى حالة شبيهة بحالات إشراق الوعى وشفافية الحس التى يصفها ويتحدث عنها أقطاب الصوفية ، ويصف لنا كريلوف — أحد أبطال رواياته— هذه الحالة بقوله «هناك لحظات — قد تأتى خمس أو ست فى المرة الواحدة — تشعر فيها فجأة بأن التناسق الأبدى قد اكتمل ، وهو شىء ليس أرضياً — ولا أعنى بذلك أنه سماوى — وإنما أقصد أن الإنسان لا يطيق ذلك فى مظهره الأرضى ، وعليه أن

يتغير عضوياً أو يقضى نحبه ، وهذا الشعور واضح جلى ومدلول على الصواب ، وكأنما تستوعب الطبيعة كلها وتقول فجأة « نعم ، هذا حق » . . ولو طال أمد هذه الحالة أكثر من خمس لحظات لما احتملتها النفس وكان هلاكها حتماً مقضياً ، وفى هذه اللحظات الخمس أحيا حياة كاملة ، وإنى لأشتريها بحياتى كلها لأنها تساوى ذلك وتستحقه ، ولأجل أن يحتملها الإنسان عشر ثوان لا معدى له عن أن يتغير عضوياً » .

وأمثال هذه الحالات من حالات الوعى الإنسانى تثير مشكلات كثيرة ، فمن الواضح أن الإنسان المطبوع على التفكير وإخضاع كل شىء لسلطان العقل وحكم المنطق لا يستطيع أن يجنب نفسه توجيه هذا السؤال ، وهو هل هذه الومضات المضيئة عن ذلك التناسق الأعلى لها قيمة موضوعية أو هى مجرد أوهام وأخيلة ذاتية ؟ ومعنى ذلك أن الإنسان المفكر يحاول أن يجد سنداً عقليا للحقائق التى تطالعه فى هذه الحالات ، ولكن لما كان الحصول على هذا السند العقلى من المسائل المتعذرة لذلك يظل التعارض قائماً والتوتر مشتداً بين هذين اللونين من ألوان الحق ، وهذا الصراع يبدو واضحاً فى نفسية دستويفسكى وفى نفوس الكثيرين من أبطال رواياته .

وبعد عودته إلى بتروغراد بدأ هو وأخوه ميخائيل فى سنة ١٨٦١ فى إصدار مجلة دورية اسمها « ڤرميا » (أى الزمن) وقد نشر فيها روايته « بيت الموتى » وأولى رواياته الكبيرة وهى رواية « مستذلون ومهانون » وبعد مضى سنتين على صدور المجلة عطلتها الحكومة القيصرية وقد أضر ذلك ضرراً بليغاً بأحوال دستويفسكى المالية التى كانت عرضة دائماً للأزمات من جراء سوء تدبيره وإسرافه فى المقامرة ، وأراد فى سنة ١٨٦٤ أن يصلح أحواله المالية فأنشأ مجلة « الإبوكا » ولم يقدر لها النجاح برغم أنه نشر بها روايته « رسائل من العالم السفلى » وازدادت أحواله اضطراباً وسوءاً بموت شقيقه وزوجته فى السنة نفسها ، ولما كان مضطراً إلى أن يعول أسرة شقيقه المتوفى فقد تكاثرت عليه الديون وارتبكت أحواله المالية ارتباكاً شديداً ، وأفلست مجلة « الإبوكا » ولم يجد بدأ من مغادرة وطنه هرباً من الدائنين ، وعاد بعد أشهر إلى بتروغراد ، وظهرت روايته « الجريمة والعقاب » سنة ١٨٦٦ ، وقد وفق دستويفسكى فى هذه الرواية توفيقاً عظيما نادر المثال فى تحليل الجريمة وبواعثها وعمت شهرة الرواية روسيا بأسرها ، ووطدت مكانته الأدبية ، وزادت شهرته سطوعاً وتألقاً ، ولكن تعالى شهرته مع ذلك لم يقلل من ديونه ، وبلغت أحواله من السوء حداً كان يهدده بدخول السجن ، ولذلك تزوج فى سنة ١٨٦٦ وغادر البلاد — أو بلفظ أصرح — هرب مع زوجته الثانية إنا جريجوريفنا إلى غرب أوروبا .

وقد شاءت المصادفة أن يمر بمدينة بادن فى ألمانيا أثناء هربه ، وأقبل على المقامرة وخسر كل ما كان معه من النقود للسفر ، واضطر إلى رهن كل ما معه من أمتعة السفر بما فى ذلك ملابسه وملابس زوجته ، وكان هذا بدء السنوات الأربع التى قضاها شارداً متنقلا يعانى البؤس والحرمان فى فرنسا وسويسرة وإيطاليا وألمانيا ، وكان لا ينفك عن إرسال الرسائل إلى أصدقائه وناشرى كتبه فى روسيا يلتمس إمداده بالمال ، وأكتفى بنقل فقرة واحدة من رسالة له كتبها للشاعر ميكوف فى ٢٨ أكتوبر سنة ١٨٦٩ وأرسلها إليه من درسدن وهى قوله « كيف أقبل على التأليف وأنا أعانى الجوع وقد اضطررت إلى رهن سراويلى للحصول على ثمن البرقية » .

وكان مما يزيد متاعبه خلافه الدائم مع ناشرى كتبه ، وسرعته المحمومة فى كتابة رواياته ، وكراهته للروح البورجوازية السائدة فى أوربا ، وشدة شوقه إلى العودة لروسيا ، والشكوك والآلام التى كانت تشغل باله ، وتطغى على خواطره ، ونوبات الصرع التى

كانت تتوالى عليه ، وفى مثل هذه الأحوال المزعجة والظروف النكدة المحرجة كتب دستويفسكي روايتين من أهم رواياته وهما رواية « الأبله » ورواية الممسوس أو الشياطين .

وفى خلال السنوات التى كان دستويفسكي يعانى التشريد والفاقة فى خارج روسيا كانت أحوالها تعد بشىء من التحسن والسير فى طريق التقدم بعد أن انبعثت فيها حياة جديدة فى أعقاب تحرير الأرقاء سنة ١٨٦١ فى عهد القيصر الإسكندر الثانى ، وكان هناك اتجاه إلى الاصلاح السياسى والاجتماعى ، وقد اشترك فى هذه الحركة معظم السياسيين الروس والكتاب البارزين ، وقد انقسموا إلى فريقين ، وهما الفريق المناصر للمثل العليا الغربية وفريق أنصار النزعة السلافية ، وكان أنصار الغرب يعملون على تجديد الحياة الروسية وإعادة تنظيمها على أسس الحضارة الغربية ، وقد شعر ديستويفسكي بنفور شديد من العقلية السائدة فى الغرب أثناء إقامته خارج روسيا ، وكان هذا الشعور يزيده تعلقاً بروسيا والإيمان برسالتها ، كتب فى سنة ١٨٦٧ إلى صاحبه ميكوف من رسالة « أقسم بالله إن الحياة بلا وطن سعير وعذاب ! إنى فى حاجة إلى روسيا من أجل عملى ومن أجل حياتى ، إنى مثل سمكة أخرجت من الماء . . . إنى أفقد نشاطى ومواهبى جميعها . . لقد شعرت أخيراً بأن أفكاراً جديدة كثيرة قد تجمعت عندى حتى أنى أستطيع أن أكتب فصلا طويلا عن علاقة روسيا بغرب أوروبا وعن الطبقات العليا فى المجتمع الروسى ، وحقيقة أنى سيسعنى أن أقول أشياء كثيرة ، إن الألمان يثيرون حفيظتى ، وأسلوب حياتنا فى روسيا وحياة الطبقات العليا والإيمان بأوروبا والحضارة التى انغمست فيها هذه الطبقات العليا — ذلك كله يثير غضبى كذلك » وكان كلما طالت إقامته فى أوروبا ازداد نفوراً من الغرب وحضارته ، وأخذت مشكلة أوروبا وعلاقتها بروسيا تشغل باله حتى شملت أفكاره جميعها سواء فى الأخلاق أو الاجتماع أو الدين ، ويبدو ذلك فى رواية الأبله ، ورواية الممسوس ، وبوجه خاص فى الإخوة كارامازوف التى بدأ ظهورها سنة ١٨٧٩ .

وحينما عاد إلى روسيا تحسنت حياته من الناحية المادية ويرجع الفضل فى ذلك إلى زوجته التى أجادت الإشراف على أحواله المنزلية ، وكانت مكانته قد ازدادت علواً وقوى تأثيره الروحى فى روسيا وعده كثيرون من الروس نبى روسيا الحديثة ، وبرغم الصدمات الشديدة التى صادفته فى حياته ونوبات الصرع التى كانت ما تنفك تعاوده وتقدمه فى السن فإنه كان شديد التوفر على التأليف جم الحيوية ، وكأن توقد روحه كان يبعث النشاط فى جسده العليل ، وفى يوم ٨ يونيو سنة ١٨٨٠ ألقى فى موسكو محاضرته عن بوشكين ، وقد أحدثت تأثيراً بالغاً فى نفوس الحاضرين ومضت أشهر قلائل كان يتأهب خلالها ليبدأ من جديد كتابة « يوميات مؤلف » ولكن موته الفجائى فى يوم ٢٨ يناير سنة ١٨٨١ عاقه عن إتمامها ، وقد كانت جنازته من الحوادث ذات الدلالة الكبيرة فى بتروغراد فقد سار فيها أفراد من مختلف طبقات الأمة الروسية وقارب عدد مشيعيه إلى مثواه الأخير الأربعين ألفاً .

ورواية الإخوة كارامازوف تعد فى رأى النقاد أعظم ما كتب دستويفسكي وأدله على نفاذ بصيرته ، وتوقد قريحته ، وهى معرض مزدحم بصنوف الدراسات النفسية والخواطر الفلسفية ، يقول عنها العلامة النفسى فرويد فى الفصل القيم الذى كتبه عن « دستويفسكي وجريمة قتل الوالد » « الإخوة كارامازوف هى أعظم رواية كتبت ، وقصة كبير المحققين فى محكمة التفتيش الواردة بها إحدى القمم الشماء فى الأدب العالمى وقل أن تستطيع المبالغة فى مدحها . . . ولا يمكن أن يكون من قبيل المصادفة أن تدور حوادث ثلاث روايات من الطرف الأدبية الباقية على الدهر حول

جريمة قتل الوالد ، وهى الملك أوديب وهملت والإخوة كارامازوف » .

وقد بدأ دستويفسكى ينشر هذه الرواية مسلسلة فى صيف سنة ١٨٧٨ وظهرت كاملة فى كتاب سنة ١٨٨٠ ولكن بعض موضوعاتها كانت تشغل بال دستويفسكى منذ سنة ١٨٧٠ فقد كتب فى تلك السنة إلى صديق له يقول إنه ينوى كتابة رواية عن مرتكب الخطيئة الكبير فى خمسة أجزاء ، وأمكن بعد الاطلاع على مذكرات دستويفسكى الموجودة فى إداه المحفوظات الروسية معرفة أن عدداً من الشخصيات التى كانت ستظهر فى هذا الكتاب الضخم الذى كان يهدف إلى كتابته قد ظهر فى رواية « الممسوس » ورواية « الشاب الخام » ورواية « الإخوة كارامازوف » ، وموضوع رواية « الملحد » وهى إحدى الروايات التى لم يكتبها يبدو كذلك فى تفكير إيفان كارامازوف — أحد الشخصيات البارزة فى رواية « الإخوة كارامازوف » — عن وجود الله ، وكان دستويفسكى ينوى أن يسترسل فى سرد مغامرات اليوشا — أحد الأخوة — وما عرض له من صنوف الغواية ولكن موته حال دون ذلك .

وقد رمى دستويفسكى بهذه الرواية إلى مقاومة المادية الفلسفية ، وفقدان العقيدة والأفكار الأوربية عن العلم ، التى طغت على عقول الشبان الروسين فى عهده ، كتب إلى أحد أصدقائه يقول « يحاول الناس بكل ما أوتوا من جهد إنكار الخلق المقدس وملكوت الله ومعناه » وفيدوركرامزوف والد الإخوة الذين يحملون هذا الاسم وولده إيفان وابنه غير الشرعى سمردياكوف يمثلون نزعة إنكار وجود الله والمادية الغالبة .

وتبدأ الرواية بالصراع بين الأب العجوز وابنه دمترى على امتلاك جروشنكا والاستئثار بها ، ويسفر هذا الصراع عن قتل الأب الذى قام به أحد أبنائه ، فمن منهم القاتل ؟ وقارئ هذه الرواية ينتقل فى ثلاث مستويات ، وهى مستوى حياة أسرة كارامازوف ، ومستوى لغز حادث قتل الوالد ومستوى التفكير الفلسفى الذى تضمنته الرواية .

والابن الأكبر دمترى يمثل الاسترسال مع الرغبات الجامحة والشهوات المنطلقة بغير عنان وعدم القدرة على السيطرة على النفس ، وأخوه إيفان يمثل كبرياء المعتزين بالعلم والذين فقدوا يقينهم الدينى وعذبت نفوسهم الشكوك ، واليوشا أصغر الإخوة يمثل النزعة الدينية ، ويصل دستويفسكى إلى قمة الإجادة الفنية فى تصويره لرأس الأسرة فيدوركارامازوف ، فهو رجل تتمثل فيه القوى الشيطانية ، وهو مريد كثير العورات والخسائس غارق إلى أذنيه فى الشهوات الوضيعة والأعمال المستنكرة ولا يحاول إخفاء فجوره ودعارته ، بل يحلو له أن يعلنهما ويفاخر بهما ، ولا يصده ضمير عن ارتكاب الموبقات والإمعان فى ذلك ، وقد وصلت فيه النفس الإنسانية إلى أعمق منحدرات السقوط والتسفل والتمرغ فى الأقذار والأوحال ، وقد نتقصى أعماله ونستفظع أقواله ، ولكن لا يسعنا مع ذلك كله إلا نعجب من فرط قوة حيويته وشدة تغلغل جذوره فى الأرض ، ودستويفسكى يدينه باعتباره مذنباً ولكن فى اكتفاء هذا الرجل العربيد المهرج بنفسه قوة غريبة الشأن .

وقد أجاد كذلك دستويفسكى تصوير شخصية سمردياكوف وهو ابن فيدور غير الشرعى من الخادمة البلهاء الفتاة لزافيتا .

ويحاول الأخ الأكبر ، دمترى التكفير عن أهوائه الجامحة بمعاناة الشقاء واستهداف الآلام ، وقد كان دستويفسكى شديد التعلق بفكرة أن الشقاء هو خير مطهر للنفس من أدران الآثام والذنوب . ومما يروى عنه أنه فى ذات يوم قدم له أحد أصدقائه شاباً تبشر مخايله بأنه سيكون له شأن فى المستقبل ، ودار الحديث عن كتب دستويفسكى وآماله فى مستقبل روسيا والحياة بوجه عام ، وترك هذا الشاب انطباعاً حسناً فى نفس

دستويفسكي ، ولما انصرف الشاب سأله صديقه قائلا « ما رأيك فى هذا الشاب ؟ » .

فركز دستويفسكي عينيه فى صديقه وأجابه فى هدوء « أتعرف ما ينقص هذا الشاب ؟ إنه فى حاجة إلى أن يعيش ثلاث عشرة سنة فى سيبريا ، وهذا ما يعين على تكوينه » .

وهذه وجهة نظر دستويفسكي ، فالألم عنده هو الذى يجلو جوهر النفس ويبرز حقيقتها .

وربما أخذ على ديستوفسكي بعض قرائه ولوعه بتصوير الشخصيات الشاذة ، والطبائع المنتكسة ، وكثرة المرضى والمجرمين التى تعج بها رواياته ، وحتى قصصه القصيرة وأقصوصاته ، ويرجع جانب من أسباب ذلك إلى مخالطته الأشرار والمطبوعين على الإجرام فى سجون سيبريا ، وكان هو نفسه مريضاً ، وهو يواجه الشر ولا يغمض دونه الطرف أو يغالط نفسه فى حقيقته ، ولكنه مع ذلك يتتبع آثار العناية الإلهية ، ويرى بقايا النور خلال الظلام الحالك ، وكيف تفوح رائحة أزاهير الخير بين أشواك الشرور الطاغية الملتفة ، وحقيقة أن كثيراً من الشخصيات التى يعرضها على أبصارنا ويحلل دوافعها من حثالة البشر ، ونفايات الإنسانية ، ولكن الكتاب الكبار حينما يتعرضون لكشف مغامرات الإنسانية ، ويصفون تجاربها المرة ، لا يختارون شخصيات من الطراز العادى المألوف ، وإنما يعرضون علينا شخصيات من طراز هملت ودون كيشوت والملك لير ، ويحاول دستويفسكي أن يواجه الشر ليستخرج من ثناياه الخير ، فكتبه برغم ما فيها من المآسى الدامية المحزنة تحمل مع ذلك إلى الإنسانية رسالة الأمل .

وكان الذى تولى قتل فيدور كارامازوف هو ابنه غير الشرعى المختل الشعور الناقص العقل سمردياكوف ولم تخسر الدنيا شيئاً بمصرع هذا الشرير الداعر الذى لا خير فيه ولا فائدة للإنسانية من وجوده ، ولكن عقل ابنه ديمترى الذى كان يبرر الجريمة ، يجد معارضة شديدة من ضميره الذى يعنفه أشد تعنيف ، لأنه أراد أن يقتل أباه ويتخلص منه ، وانتوى ذلك ، ولكنه قصر عنه ، ولذلك يحاول أن يوجه الاتهام إلى نفسه ، ويلقى تبعة الجريمة على عاتقه ، لأنه أوحى إلى سمردياكوف فكرة القتل ، وقد شنق سمردياكوف نفسه قبل كشف الجريمة والانتهاء من التحقيق .

وأليوشا الابن الأصغر اتجه اتجاهاً دينياً ، وهو مثل بوذا فى الأساطير المعزوة إليه يخرج من العزلة ليعيش فى الدنيا ويرشد الحائرين فى سبيل الحياة ويريهم طريق الخلاص ، وهو بحكم وراثته تجرى فى عروقه دماء أسرة كارامازوف ولكنه تغلب على نوازع الشر الذى فى نفسه وآثر الاتجاه الدينى الإنسانى ، وقد تأثر فى اختياره لهذا السبيل بشخصية بارزة فى الرواية وهى شخصية زوسيما الراهب الذى كان يعيش فى الصومعة ومن النصائح التى وجهها الأب زوسيما إلى تلميذه أليوشا قوله له « لا تقم من نفسك قاضياً لإصدار الأحكام على الناس ، والحب الخاشع المتواضع قوة رهيبة أقوى تأثيراً من العنف ، والحب الناشط الفعال هو الذى يجلب الإيمان ، فحب الناس ولا تخش ما يقترفون من الآثام ، وحب كل مخلوقات الله وارج الله أن يجعلك باشاً مستبشراً ، وكن مرحاً كالأطفال والطيور » .

ومن أقواله لأليوشا التى تكشف لنا عن بعض اتجاهات دستويفسكي نفسه قوله « سيحل بك الكثير من نوائب الدهر ، ولكن هذه النكبات ستكون السبيل لاسعادك وإشعار قلبك السرور وستبارك من أجلها الحياة ، وتجعل غيرك من الناس يباركونها » .

وقد صاغ دستويفسكي شخصية الأب زوسيما على مثال راهب لقيه فى دير أوتين حينما زار هذا الدير فى صحبة الفيلسوف الروسى الشاب فلادمير سولوفيف ، ودارت بينهما أحاديث دينية خلال الزيارة تركت أثرها فى نفسه .

وتتناول الرواية مشكلة العلاقة بين الخير والشر وبين الضرورة والحرية . وفى إحدى فصول الرواية وعنوانه « الغارق فى الشهوات » يصف لنا دستويفسكى جانباً من الصراع بين فيدوركارامازوف وابنه دمترى المفتون بجروشنكا ، والتى ينازعه فيها أبوه ، ويقول دستويفسكى «جرى جريجورى وسمرديا كوف إلى الحجرة خلف دمترى ، وكانا يتشاجران معه فى الممر رافضين أن يسمحا له بالدخول وذلك عملا بالأوامر التى تلقياها من فيدوركارامازوف قبل ذلك بأيام ، واغتنم جريجورى فرصة وقوف دمترى لحظة عند دخوله إلى الحجرة ليبحث عنه ، وجرى حول المائدة وقفل البابين المزدوجين على جانبى الحجرة اللذين يؤديان إلى الحجرات الداخلية ووقف حيال البابين المغلقين ماداً ذراعيه متأهباً للدفاع عن المدخل إلى آخر قطرة من دمه ولما رأى دمترى ذلك أطلق صرخة وهجم على جريجورى .

« إذن هى هنا ! إنها مخبأة هناك ! افسح لى الطريق أيها الوغد » !

وحاول أن يجتذب جريجورى بعيداً ، ولكن الخادم المسن دفعه إلى الوراء ، فاستشاط دمترى غضباً وهجم على جريجورى وضربه بكل قوته ، فسقط الرجل المسن كما تسقط كتلة من الخشب ، ووثب دمترى فوقه واقتحم الباب ، وشحب وجه سمرديا كوف وأخذ يرتعش ، وهو واقف فى طرف الحجرة الآخر على مقربة من فيدور كارامازوف وقد ارتبك واختلط عليه أمره .

وصاح دمترى قائلا « إنها هنا ! لقد رأيتها فى التو واللحظة متجهة إلى المنزل ، ولكنى لم أستطع القبض عليها ، فأين ؟ أين هى ؟ » .

وصيحته « إنها هنا » كان لها تأثير فى نفس فيدور باقلوفتش كارامازوف لا يمكن وصفه ، فقد ذهب عنه كل ما تولاه من الخوف .

وصاح مندفعاً خلف دمترى « امسكوا به ! اقبضوا عليه ! » .

وفى أثناء ذلك قام جريجورى من أرضية الحجرة ولكنه كان لا يزال يبدو مذهولا ، وجرى إيفان واليوشا خلف والدهما ، وسمع فى الحجرة الثالثة صوت سقوط شىء أحدث رنيناً ، وكان ذلك زهرية كبيرة ولكنها ليست غالية الثمن على ركيزة من المرمر ، وقد قلبها دمترى وهو يجرى إلى جانبها .

وصاح الرجل العجوز « وراءه ! النجدة ! » .

فأمسك إيفان واليوشا بالرجل العجوز ، وكانا يحاولان إرغامه على العودة إلى مكانه .

وصاح إيفان فى وجه أبيه غاضباً « لماذا تجرى وراءه ؟ إنه سيقتلك فى الحال » .

« إيفان ! اليوشا ! لا بد أنها هنا ، جروشنكا هنا ، لقد قال إنه رآها بنفسه وهى تجرى » .

كان يكاد يغص بريقه ، ولم يكن ينتظر جروشنكا فى ذلك الوقت ، والأخبار المفاجئة بأنها فى المنزل أخرجته عن طوره ، فكان يرتعش غضباً ويبدو فاقد الصواب .

فصاح إيفان قائلا « ولكنك رأيت بنفسك أنها لم تأت إلى هنا » .

« ولكن يمكن أن تكون قد جاءت من المدخل الآخر » .

« ولكنك تعرف أن ذلك المدخل الآخر مقفل ومفتاحه معك » .

وظهر دمترى فجأة فى قاعة الاستقبال ، وبطبيعة الحال وجد الباب الآخر مقفلا ، والواقع أن مفتاحه كان فى جيب فيدور باقلوفتش ، وكانت نوافذ الحجرات جميعها مقفلة ولذلك لم يكن هناك سبيل لمجئ جروشنكا إلى أى مكان فى المنزل ولا لخروجها إلى أى مكان منه .

وحينما رآه فيدور باقلوفتش ثانية صاح قائلا

« امسكوا به ! إنه كان يسرق النقود فى مخدعى »
وانتزع نفسه من إيڤان معاوداً الهجوم على دمترى ، ولكن دمترى لوح بيديه ، وفجأة أمسك بالرجل العجوز من خصلتى الشعر الباقيتين فى صدغيه وشدهما بعنف ، وطرحه على الأرض ، وأحدث صوت وقوعه ضجة ، وركله مرتين أو ثلاث مرات بكعبه فى وجهه ، فتأوه العجوز بصوت حاد ، وبالرغم من أن إيڤان لم تكن له قوة دمترى الجسدية فقد ألقى ذراعيه حوله ، وجذبه بكل قوته ، وساعده اليوشا بقوته الواهنة بأن أمسك بدمترى من الأمام

وصاح به إيڤان قائلا « أيها المجنون ! لقد قتلته » .

فصاح دمترى لاهث الأنفاس « هذا ما يستحقه ! وإذا لم أكن قد قتلته فانى سأعود ثانية لأقتله ، ولن تستطيع حمايته ! » .

فصاح به أليوشا بلهجة الآمر « دمترى ! انصرف من هنا فوراً » .

« اليكسى ! خبرنى ، إنى لا أصدق غيرك ، هل كانت هنا فى هذه اللحظات أولا ؟ لقد رأيتها بعينى وهى تزحف من هذا الطريق ، بجانب الحاجز من الحارة ، ولما صحت بها ولت هاربة » .

« أقسم أنها لم تكن هنا ، ولم يكن أحد ينتظر قدومها » .

« ولكنى رأيتها ... فلا بد أنها كانت هنا ... سأعرف فوراً أين هى ... أستودعك الله يا الكسى ! لا تقل كلمة واحدة لأيسوب عن النقود الآن ، ولكن اذهب إلى كاترينا إيڤانوڤنا من فورك ولا تتردد فى أن تقول لها « إنه يرسل إليك تحياته ! » ، تحيات ، تحياته ولا شيء غير التحيات والوداع ، وصف لها ما شاهدته »

وفى أثناء ذلك رفع إيڤان وجرجوى الرجل العجوز وأجلساه على كرسى له تكأة ، وكان وجهه ملطخاً بالدماء ، ولكن لم يكن فاقد الوعى ، وكان يستمع فى فرط اهتمام إلى صيحات دمترى ، ولا يزال يتوهم أن جروشينكا موجودة فى مكان ما بالمنزل ، ونظر إليه دمترى نظرة تنطوى على الكراهة الشديدة وهو خارج .

وصاح قائلا « لا أندم على إراقة دمك ! فاحذر أيها العجوز ، وحذار من أحلامك فإن عندى كذلك أحلاماً ، وإنى ألعنك وأتبرأ منك كل التبرؤ » .

وانطلق يجرى من الحجرة .

فنشج العجوز قائلا وهو لا يكاد يبين « إنها هنا ، لا بد أنها هنا يا سمردياكوف ! » وكان يشير بإصبعه .

فصاح به إيڤان غاضباً « كلا ، إنها ليست هنا أيها العجوز المجنون ! ها هو يغمى عليه ! اسرع يا سمردياكوف باحضار الماء ومنشفة » !

وأسرع سمردياكوف ليحضر الماء ، وخلعا ملابس الرجل العجوز ووضعاه فى الفراش ، وبللا المنشفة حول رأسه ، وكان قد أنهكه ما احتساه من الشراب وما تلقاه من الضربات فأغمض عينيه واستغرق فى النوم حالما وضع رأسه على الوسادة ، وعاد إيڤان واليوشا إلى غرفة الاستقبال ، وأزال سمردياكوف بقايا الزهرية المكسورة ، ووقف جرجوري إلى جانب المائدة ينظر إلى أرضية الغرفة فى أسى واكتئاب .

وخاطبه اليوشا قائلا « ألا تضع ضمادة مبتلة حول رأسك وتأوى إلى الفراش كذلك ؟ إننا سنعنى به ، لقد لطمك أخى لطمة شديدة على رأسك » .

فقال جرجوري فى وضوح وهو حزين « لقد أهاننى ! » .

فعلق إيڤان على ذلك بابتسامة مغتصبة قائلا « لقد أهان أباه » .

فعاد جرجوري يقول « لقد كنت أغسل له جسده فى الدن وقد أهاننى » .

فهمس إيڤان لأليوشا قائلا « لعنة الله على كل ما حدث ، لو لم أجذبه بعيداً لكان قد قضى عليه ،

وإنه ليهون عليه القيام بذلك من أجل عيسوب أليس كذلك ؟ » .

فأجابه اليوشا صائحاً « لا سمح الله ! » .

فاسترسل إيفان فى همسه قائلا « ولماذا لا يسمح » وقطب وجهه فى خبث وأتم حديثه قائلا

« أفعى تبتلع أفعى ، وكلاهما يستحق ما ينزل به » فأبدى أليوشا اشمئزازه .

« بطبيعة الحال إنى لا أتركه يقتل كما فعلت توا ، فانتظر هنا يا اليوشا، إنى سأذهب لأقوم بجولة فى الساحة فقد بدأت أشعر بصداع فى رأسى » .

فذهب اليوشا إلى مخدع والده ، وجلس إلى جانب فراشه خلف الستار قرابة ساعة ، وفتح الرجل العجوز عينيه فجأة ، ونظر طويلا إلى اليوشا ، وكان واضحاً أنه يتذكر ويتأمل ، وسرعان ما نم وجهه على الإنفعال الشديد .

وهمس فى خوف « أين إيفان ؟ » .

« إنه فى الساحة ، لقد أصابه صداع ، وهو قائم بالمراقبة » .

« أعطنى المرآة ، إنها موضوعة هنالك ، أعطنى إياها » .

فأعطاه أليوشا مرآة صغيرة مستديرة كانت موضوعة على صوان الثياب ، فنظر إلى وجهه فيها ، وكان أنفه متورماً ورماً شديداً وعلى الجانب الأيسر من جبهته كدم كبير قرمزى .

« ماذا يقول إيفان يا عزيزى اليوشا ويا ابنى الوحيد ، إنى خائف من إيفان ، إن خوفى من إيفان أكثر من خوفى من الآخر ، أنت الوحيدالذى لا أخشى منه شراً . . . » .

« لا تخف من إيفان كذلك ، إنه غاضب ولكنه سيدافع عنك » .

« وماذا فعل الآخر يا اليوشا ؟ وهل جرى وراء جروشنكا ؟ قل لى الحقيقة يا ملاكى وهل كانت هنا توا أو لا ؟

« لم يرها أحد ، لقد كان ذلك من قبيل الخطأ ، إنها لم تحضر إلى هنا » .

« أنت تعرف أن متيا يريد أن يتزوجها ، أن يتزوجها » .

« إنها لن تتزوجه » .

« إنها لن تتزوجه ، لن تتزوجه ، ولن تتزوجه بأى حال من الأحوال ! » .

واهتز الرجل العجوز سروراً وارتياحاً كأنما كان لا شىء يبعث على إدخال الفرح على نفسه وإشعاره بالارتياح أكثر من هذا القول ، وفى غمرة السرور ونشوته أمسك بيد أليوشا وضغط عليها بحرارة واضعاً إياها على قلبه ، والتمعت الدموع فى عينيه .

« خذ تمثال العذراء الذى كنت أحدثك عنه منذ لحظات واحمله إلى منزلك واحتفظ به لنفسك . وسأدعك تعود إلى الدير ، ولقد كنت أهزل فى هذا الصباح فلا تغضب منى يا أليوشا ، إنى أشعر بصداع فى رأسى ، فأرح قلبى يا أليوشا وكن ملاكاً وقل لى الحق ! » .

فقال أليوشا فى حزن « لا تزال تسأل هل كانت هنا أو لا ؟ » .

« لا ، لا ، إنى مصدقك ، سأخبرك بما فى الأمر ، اذهب إلى جروشنكا بنفسك أو ابحث عنها فى مكان ما ، وأسرع وسلها ، وانظر بنفسك من تختاره ، هو أو أنا ؟ ماذا ؟ أتستطيع ذلك ؟ » .

فتمتم أليوشا قائلا وقد ارتبك « لو رأيتها لسألتها » .

فقاطعه الرجل العجوز قائلا « إنها لن تخبرك ، فهى خبيثة ماكرة ، وستبدأ بتقبيلك وتقول لك إنك أنت بغيتها ، وهى مخادعة شيمتها الغدر وفاجرة ، فلا تذهبن إليها ، لا تذهبن » .

« لا يا أبى ، إنه غير لائق ، وليس من الصواب فى شىء » .

« وإلى أين كان يريد أن يرسلك توا ؟ فقد كان

يصيح قائلا وهو منطلق « اذهب »
« إلى كاترينا إيڤانوڤنا » .
« من أجل النقود ؟ لتطلب منها نقوداً ؟ » .
« لا ، لم يكن ذلك من أجل طلب النقود » .
« ليس عنده نقود ، ولا أقل من القليل ، وسأستقر طوال الليل وأروى فى الأمر ، ويسعك أن تذهب ، وربما تلقاها . . . وأكد لى مجيئك إلى فى صباح الغد أكد ذلك ، فعندى ما أقوله لك غداً ، هل تجئ ؟ » .
« نعم » .
« حينما تحضر ادّع أنك جئت بدافع رغبتك فى السؤال عنى : ولا تذكر لأى إنسان ما قلته لك : لا تقل عنه كلمة واحدة لإيڤان » .
« حسن جداً » .
« صحبتك السلامة يا ملاكى ، لقد وقفت إلى جانبى اليوم ، ولن أنسى لك هذا ، وعندى ما سأقوله لك غداً ، ولكن لا بد لى من التفكير فيه » .
« وكيف حالك الآن ؟ » .
« سأنهض غداً من الفراش ، وأخرج سليما معافى »
وبينما كان أليوشا يعبر الساحة وجد إيڤان جالساً على مقعد عند المدخل ، وكان مشغولا بكتابة شىء فى مذكرته بالقلم الرصاص ، وأخبر أليوشا إيڤان أن أباه قد استيقظ ، وسمح له بالعودة إلى الدير لينام به .
فوقف إيڤان وقال بلهجة ودية « يسرنى أن ألقاك غداً » .
فقال أليوشا « سأكون عند أسرة هوهلاكوف غداً وقد أكون عند كاترينا إيڤانوڤنا كذلك إذا لم أجدها الآن » .
فقال إيڤان وقد علت وجهه بسمة « ولكنك ذاهب إليها الآن مهما يكن من الأمر ، فشكراً لك ووداعاً »
فارتبك أليوشا .
« أحسبنى أفهم الآن سبب صيحاته وجانباً مما حدث قبل ذلك وقد سألك دمترى الذهاب إليها وأن تقول لها — وهذا هو الواقع — إنه يودعها ؟ » .
فأجابه أليوشا قائلا « كيف ينتهى يا أخى هذا الخلاف الفظيع بين الوالد ودمترى ؟ » .
« لا يستطيع أحد أن يعرف عن وجه التأكيد ، فقد ينتهى إلى لا شىء وقد يسفر عن نتيجة سخيفة ، وهذه المرأة كالوحش ، ومهما يكن من الأمر فان علينا أن نستبقى الرجل العجوز فى داخل المنزل ، ولا ندع دمترى يدخل إليه » .
« اسمح لى يا أخى أن أسألك شيئاً أكثر من ذلك ، فهل من حق أى إنسان أن ينظر إلى الناس ويحكم أيهم جدير بأن يعيش ؟ » .
« ولماذا تدخل مسألة الجدارة ؟ إن المسألة يبت فيها بقلوب الناس على أسس أخرى أقرب إلى الطبيعة ، أما من ناحية الحقوق فمن له الحق فى أن يريد ؟ » .
« لا من أجل موت إنسان آخر ؟ » .
« وماذا لو كان من أجل موت إنسان آخر ؟ ولماذا يكذب الإنسان على نفسه ما دامت الناس جميعاً تعيش هكذا ، وربما ليس فى استطاعتهم أن يكونوا غير ذلك ، أتراك تشير إلى ما قلته تواً — وهو أن أفعى تبتلع أفعى ؟ وفى هذه الحالة دعنى أسألك أتظننى مثل دمترى قادراً على إراقة دم عيسوب وقتله ؟ » .
« ماذا تقول يا إيڤان ؟ إن مثل هذه الفكرة لم تخطر لى قط ببال ، ولا أظن دمترى أهلا لذلك كذلك » .
فابتسم إيڤان وقال « شكراً لك ولو على ذلك وحده ، وكن واثقاً من أنى سأدافع عنه دائماً ، ولكن فى صميم رغباتى سأحتفظ لنفسى بحرية التفكير كاملة فى هذه الحالة ، فصحبتك السلامة إلى الغد ، فلا تدنى ولا تلحقنى بالأوغاد » .
وتصافحا بحرارة لم يكن لهما بها سابق عهد ، وشعر أليوشا بأن أخاه قد خطا الخطوة الأولى للاقتراب منه ، وأنه من المؤكد لم يفعل ذلك إلا مدفوعاً بباعث محدد »
وقد فصل لنا دستويفسكى فى هذا الفصل جانباً من

الخلاف الذى وقع بين الأب العجوز والابن الشاب ، كما كشف لنا بعض نواحي نفسية الابن الثانى إيفان وموقف الابن الأصغر أليوشا ونزعته الدينية ، وفى الفصل الثانى من الجزء الثانى من الرواية يدع دستويفسكى فيدور كارامازوف يكشف لنا نفسه فى حديثه مع ابنه أليوشا عن ابنه الآخر فهو يقول لأليوشا « إنه لم يسألنى نقوداً ، وهذا حق ، ولكنه لم يحصل منى على شىء ، فقد اعتزمت أن أعيش أطول زمن ممكن ، ومن ثم ترانى يا أليوشا فى حاجة إلى كل مليم ، وكلما عشت زمناً أطول كانت حاجتى إلى المال أكثر » وظل يذرع أرض الحجرة من ركن إلى آخر ويداه فى جيبه « ما أزال أعد فى الخامسة بعد الخمسين ، ولكنى أريد أن أعد كذلك مدة عشرين سنة أخرى ، وكلما أمعنت فى الشيخوخة صرت كما تعلم شيئاً مقبولا ، فلن تقبل على المومسات من تلقاء أنفسهن ، ولذلك سأكون فى حاجة إلى مالى ، ولذلك ترانى أكثر من ادخار المال لأحتفظ به لنفسى يا عزيزى أليوشا ، ويمكن أن تعرف ذلك ، لأنى أريد أن أنطلق فى طريق الآثام إلى نهاية الشوط ، وذلك لأنى أستعذب الإثم ، والناس جميعهم يذمونه ، ولكنهم جميعهم يعيشون فى الإثم ، وغاية ما فى الأمر أن الآخرين يقترفون الإثم خفية وأنا أقترفه جهاراً نهاراً ولذلك ينقض على جميع الآثمين الآخرين لكونى بمثل هذه البساطة ، وجنتك يا أليوشا لا تلائم ذوقى ، وأنا أصارحك بذلك ، وليست هى بالمكان المناسب للسيد الغطريف هذه الجنة حتى لو كانت موجودة ، واعتقادى أننى أنام ولن أستيقظ من نومى ثانية ، ويمكنك أن تصلى من أجل روحى إذا أردت ، وإذا لم ترد ذلك فلا تلعنها ! هذه هى فلسفتى ، ولقد أحسن الحديث إيفان هنا أمس ولو أننا كنا جميعاً سكارى ، وإيفان مغرور معجب بنفسه ، ولكن ليس له حظ من المعرفة ولا من التعليم ، وهو يجلس صامتاً ويبتسم للإنسان دون أن يتحدث — وهذا هو ما يخلصه » .

وفى إحدى المناقشات التى دارت بين أليوشا وأخيه يقول إيفان لأخيه « عندى أن الحب الذى يشبه حب المسيح للناس معجزة مستحيلة الحصول فى الأرض ، لقد كان إلهاً ، ولكننا لسنا آلهة ، وافرض مثلا أننى أعانى الشقاء وأكابد الألم ، فالغير لا يستطيع أن يعرف أبداً مدى ما أقاسيه لأنه إنسان آخر وليس اياى ، وأكثر من ذلك أنه يندر أن يكون الإنسان مستعداً للتسليم بشقاء الغير (كأن هذا الشقاء نوع من الامتياز) أتعرف لماذا لا يريد أن يسلم بذلك ؟ لأنى لست طيب الرائحة أو لأن لى وجها يبدو فيه الغباء أو لأنى قد دست على قدمه : وعلاوة على ذلك فإن هناك ألواناً مختلفة من الشقاء ، هناك الشقاء المذل مثل الجوع ، ولكن حينما نصل إلى الشقاء الأسمى — مثل الشقاء من أجل فكرة — فإن الغير يندر أن يسلم به ربما لأن يتوهم أن وجهى فى رأيه لا يشبه وجه الرجل الذى يشقى من أجل فكرة ، ولذلك يحرمنى فى الحال من عطفه وليس ذلك من فساد قلبه ورداءة نفسه ، وعلى المتسولين أن لا يظهروا أنفسهم ويكتفوا بطلب الإحسان عن طريق الجرائد ، والإنسان يستطيع أن يحب جاره حباً معنوياً مجرداً أو حتى من بعيد ولكن هذا الحب مستحيل مع الاقتراب . ويكفى هذا فقد أردت أن أطلعك على وجهة نظرى » .

وهو فى هذا الحديث يرينا وجهة نظر إيفان المناقضة لوجهة نظر أليوشا المستمسك بالآداب المسيحية والمتأثر بآراء الأب زوسيما .

وفى مناقشة أخرى يقول إيفان لأخيه أليوشا « تخيل نفسك قائماً تخلق مصير الإنسان ، وأن هدفك أن تجعل الإنسان سعيداً ، وأن تمنحه فى النهاية الطمأنينة والراحة ، ولكن كان الأمر يستلزم أن تعذب حتى الموت مخلوقاً ضئيلا ، ولم يكن هناك معدى عن ذلك ، فهل توافق أن تكون منشئ الوجود الإنسانى على هذا الشرط ؟ » .

ويجيبه أخوه أليوشا « كلا إنى لن أقبل ذلك » .

فيرد إيفان قائلا « وهل تستطيع أن تسلم بفكرة أن الناس الذين تخلق من أجلهم الكون يوافقون على أن تكون سعادتهم قائمة على أساس دماء الضحية الصغيرة ؟ وأنهم يظلون سعداء إلى الأبد بعد قبول ذلك ؟

وفى الفصل الخاص بكبير قضاة محكمة التفتيش يجعل دستويفسكى هذا القاضى الكبير يخاطب السيد المسيح قائلا « إن الإنسان بطبيعته أضعف وأحط مما اعتقدت ! فهل فى استطاعته أن يصنع ما صنعت ؟ إنك باحترامك الكبير للإنسان طلبت منه الكثير . ولقد أحببته أكثر مما أحببت نفسك ، ولو أنك قللت احترامك له لسألته أقل مما سألت ، ولكان هذا أقرب إلى الحب لأن العبء فى هذه الحالة سيكون أخف حملا » .

وفى فصل عنوانه « سيدة ضعيفة الاعتقاد » يذكر لنا دستويفسكى محادثة بين الأب زوسيما والسيدة المشار إليها ، وكان أليوشا حاضر تلك المحادثة .

يقول الأب زوسيما مخاطباً السيدة التى تقدمت ابنتها فى سبيل الشفاء بتأثيره الروحى (الشعور بالراحة ليس الشفاء الكامل . وقد يجئ من أسباب مختلفة ، ولكن إذا كان هناك أى برء فهو من إرادة الله ، وكله من الله » والتفت إلى أحد الرهبان الذين جاءوا لزيارته والتزود من نفحاته الروحية وقال له « إنى لا أرى الزائرين إلا فى الفينة بعد الفينة . وإنى أعانى المرض وأعرف أن أيامى معدودة » .

فصاحت السيدة قائلة « لا . لا . لن يأخذك الله منا . ستعيش طويلا ، أمامك زمن طويل ، ومم تشكو ؟ يبدو لى أن صحتك جيدة وأنك مستبشر سعيد » .

« إن حالتى اليوم حسنة بصورة تفوق المألوف ، ولكنى أعلم أن هذا التحسن لن يظل طويلا ، وأنا خبير بالمرض الذى أعانيه ، فإذا كنت أبدو لك سعيداً فلن يكون فى وسعك أن تحدثينى بشىء أبعث على ارتياحى من ذلك القول . لأن الإنسان قد خلق للسعادة ، وأى إنسان سعيد سعادة تامة من حقه أن يقول لنفسه « إنى أنفذ إرادة الله على الأرض » وجميع الصالحين الأبرار والقديسين والشهداء الأطهار كانوا سعداء » .

فصاحت السيدة قائلة « كيف تقول ذلك ! إنها كلمات جريئة وسامية ! . ويبدو أنك تنفذ إلى أعماق القلوب بكلماتك . ومع ذلك فأين السعادة ؟ أين هى ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يقول عن نفسه إنه سعيد ؟ وما دمت قد سمحت لنا بأن نراك مرة أخرى اليوم فدعنى أفضى إليك بما لم أستطع أن أنطق به فى المرة الأخيرة ، ما لم أجترئ على قوله ، ولقد شقيت به طويلا ، إنى أعانى الشقاء فاغفر لى، إنى أعانى الشقاء ! »

وفى غمرة من حماسة الشعور ضمت يديها بعضهما إلى بعض أمامه .

« مما تشقين بوجه خاص ؟ » .

« أشقى . . . . من ضعف اليقين » .

« ضعف اليقين بالله ؟ »

« كلا ، كلا ، إنى لا أجترئ حتى على التفكير فى ذلك ، ولكن الحياة الأخرى – إنها لغز محير ! ولا أحد . لا أحد يستطيع أن يحل هذا اللغز ،فاستمع لى! إنك تشفى النفوس . ولك خبرة واسعة بالروح الإنسانية ، وبطبيعة الحال لا أجسر على أن أنتظر منك أن تصدق حديثى بحذافيره ، ولكنى أؤكد لك بشرفى إنى جادة فيما أقول ، إن فكرة الحياة وراء القبر تحيرنى وتذهلنى إلى حد الألم وإثارة الرعب . ولست أدرى لمن ألجأ ، ولم أقدم على ذلك طوال حياتى ، ولكنى الآن أجسر على سؤالك ، فبالله ! ماذا تظن بى الآن ؟ »

وضمت يديها بعضهما إلى بعض .

فقال لها زوسيما « لا تكربك معرفة رأيى عنك ، إنى أعتقد أنك مخلصة فيما تعانين من شقاء » .

« إنى أشكرك شكراً جزيلا ! وأنت ترى أننى أغمض عينى واسأل نفسى إذا كان أى إنسان عنده

يقين فمن أين أتاه هذا اليقين ؟ وحينئذ يقولون إنه جميعه يأتى من الخوف تلقاء مظهر الطبيعة الذى يتهددنا ، وإنه لا نصيب له من الحقيقة . وأقول لنفسى « ماذا لو كنت مؤمنة طوال حياتى وحينما بمضى بى الموت لا يكون هناك سوى الأشواك النامية فوق قبرى » كما قرأت لأحد المؤلفين . إنه شىء فظيع . فكيف أستطيع استرداد يقينى ؟ لقد اعتقدت حينما كنت طفلة صغيرة اعتقاداً آلياً بدون تفكير فى أى شىء . فكيف ، كيف يثبت الإنسان هذا الاعتقاد ؟ لقد جئت لأضع روحى أمامك وأسألك عنها ، ولو أنى تركت هذه الفرصه تفلت منى فلن يستطيع أحد طوال حياتى أن يجيبنى ، فكيف أثبت هذا اليقين ؟ وكيف أقنع نفسى ؟ آه ما أشقانى ! إنى أقف وأنظر حولى وأرى أنه قل من يعنيه ذلك ، ولا أحد يتعب باله بالتفكير فى ذلك . وأنا وحدى التى لا تطيق هذا الموقف ، إنه شىء مميت مهلك ! » .

« من غير شك ، ولكن لا سبيل إلى إثباته ولو أنه من الممكن أن تقتنعى به » .

« كيف ؟ » .

« عن طريق تجربة الحب الفعال . فحاولى أن تحبى جيرانك حباً فعالا لا يمسه لغوب . وكلما تقدمت فى طريق الحب ازداد تأكدك من حقيقة الله وخلود روحك ، وإذا وصلت إلى نسيان النفس الكامل فى حبك لجيرانك فإنك ستؤمنين إيماناً لا يشوبه شك ولا يستطيع الشك أن يتسرب إلى نفسك . وقد جرب ذلك . وهو مؤكد » .

« فى الحب الفعال ؟ ان هناك مسألة أخرى — وأية مسألة ! أرجو أن تصدقنى إذا قلت لك إن حبى للإنسانية قد وصل إلى حد أنى أحلم دائماً بأن أنزل عن كل ما أملك لها وأترك ابنتى ليز ، وأنتظم فى سلك أخوات الرحمة ، وفى تلك اللحظات أشعر بأنى أوتيت من القوة ما أستطيع أن أتغلب به على العقبات كلها ، ولا يخيفنى فى تلك اللحظات الجراح والقروح ، فإنى أضمدها وأنظفها بيدى . وسأمرض المصاب وسأكون مستعدة لتقبيل أمثال هذه الجراح » .

« إنه كثير وحسن أن يمتلئ عقلك بأمثال هذه الأحلام لا بغيرها ، وفى بعض الأحيان ستفعلين الخير فى الواقع دون أن تدرى » .

« نعم ، ولكن هل أستطيع طويلا مثل هذه الحياة ؟ » واسترسلت فى الحديث وقد اشتد تحمسها إلى حد الهوس « هذه هى المسألة الرئيسية . هذه هى المسألة التى تؤلم نفسى أشد الألم ، وإنى أغمض عينى وأسائل نفسى « هل تبقى طويلا بهذا السبيل ؟ وإذا كان المريض الذى تغسل جراحه لا يتلقاك بالشكر ومعرفة الجميل وإنما أتعبك بنزواته دون أن يقدر خدماتك الخيرة وشرع فى انتقاصك وألقى عليك أوامره فى خشونة وتقدم للسلطات العليا بالشكوى منك (وهو ما نحدث فى أغلب الأوقات حينما يقاسى الناس الآلام الشديدة) فماذا يكون إذن ؟ فهل تظل محتفظاً بحبك أو تتخلى عنه ؟ أتعلم أننى انتهيت وأنا أشعر بالخوف والنفـــور إلى تلك النتيجة ، وهى : أنه إذا كان هناك شىء يمحو حبى للإنسانية فإنه نكران الجميل ، وموجز القول إننى خادم مأجور أنتظر الأجر فى الحال — أى المدح وأن أتقاضى ثمن الحب حباً ، وخلافاً لذلك لا أكون أهلا لأن أحب أى إنسان » .

واعترتها نوبة تعنيف للنفس ، وختمت حديثها بنظرة إلى شيخ الكنيسة تنم على الاعتزام المتحدى .

فقال الأب زوسيما « إنها تشبه القصة التى حدثنى عنها مرة أحد الأطباء ، وكان رجلا قد تقدمت به السن وكان من غير شك رجلا بارعاً ، وكان يتحدث فى صراحة مثل صراحتك ولو أنها كانت فى قالب الهزل ولكن الهزل المشوب بالمرارة ، كان يقول « إنى أحب الإنسانية ولكنى أعجب من نفسى ، فكلما ازداد حبى للإنسانية بوجه عام قل حبى للإنسان بوجه خاص ،

وكثيراً ما توصلت فى أحلامى إلى عمل مشروعات حماسية لخدمة الإنسانية ، وربما كنت أواجه الصلب فى الواقع إذا استلزم الأمر ذلك فجأة ، ومع ذلك فإنى لا أستطيع أن أعيش مع أى إنسان فى حجرة واحدة مدة يومين كما أعرف ذلك بالتجربة ، وحالما يقترب منى أى إنسان تزعج شخصيته سرورى بنفسى وتحد من حريتى وفى مدى أربع وعشرين ساعة أبدأ أكره خير الناس وأحسنهم ، أكره واحداً لأنه يطيل الإقبال على الطعام وأكره الآخر لأنه مصاب ببرد ولا ينفك يتمخط من أنفه ، وأناصب الناس العداء فى اللحظة التى يقتربون فيها منى ، ولكن كان يحدث دائماً أنى كنت كلما ازددت كراهة للناس أفراداً ازداد حبى للإنسانية وتحمسى لها » .

« ولكن ما العمل ؟ ماذا يفعل الإنسان فى مثل هذه الحالة ؟ أعليه أن ييأس ؟ » .

« كلا يكفى شعورك بالضيق من هذه الحالة ، فافعلى ما تستطيعين وكله سيضاف إلى حسابك ، وقد حدثت فى نفسك أشياء كثيرة ما دمت قد استطعت أن تعرفى نفسك بهذا العمق وهذا الإخلاص ، فلو أنك كنت تتحدثين إلى بمثل هذا الإخلاص لمجرد أن تظفرى باستحسانى لصراحتك كما فعلت فى التو واللحظة فإنك بطبيعة الحال لن تصلى إلى شىء فى طريق تحقيق الحب الحقيقى ، ولا يكون الأمر أكثر من أحلام وتذهب حياتك جميعها كما يزول الطيف ، وفى مثل هذه الحالة ستمتنعين عن التفكير فى الحياة الأخرى كذلك ، وفى النهاية تهدأ نفسك على أية صورة من الصور » .

« لقد سحقتنى ! الآن ليس غير وأنت تتحدث أدركت أنى حقيقة كنت أسعى لأنال منك استحسان صراحتى حينما قلت لك إننى لا أستطيع احتمال نكران الجميل ، لقد كشفت لى نفسى ، لقد نفذت بنظراتك إلى أعماق وأوضحت لى نفسى ! » .

« أتقولين الحق ؟ » حسن ، الآن بعد هذا الاعتراف أعتقد أنك مخلصة وأنك طيبة القلب ، فإذا لم تصلى إلى السعادة فاذكرى دائماً أنك سائرة فى الطريق الصحيح ، وابذلى جهدك فى عدم التنحى عنه ، وتجنبى الزيف قبل كل شىء ، كل ضروب الزيف وبخاصة عدم الصدق مع نفسك ، وراقبى ما تتورطين فيه من الخداع وتأمليه فى كل ساعة وكل لحظة ، وتحاشى الاحتقار ، احتقارك للغير واحتقارك لنفسك ، وما يبدو لك سيئاً فى داخل نفسك سيزداد صفاء ونقاء كلما راقبته فى نفسك ، وتجنبى الخوف كذلك ، ولو أن الخوف لا يكون سوى نتيجة لكل لون من ألوان الزيف ؛ ولا تخشى خور العزيمة فى الوصول إلى الحب ، ولا يشتد بك الخوف حتى من أعمالك السيئة ، ويؤسفنى أنى لا أستطيع أن أواسيك بأكثر من هذه الكلمات لأن العمل بالحب شىء قاس فظيع إذا قرن بالحب فى الأحلام ، فالحب فى الأحلام شديد الحرص على العمل المباشر ، العمل الذى يتم بمشهد من الجميع ؛ والناس مستعدون لأن يجودوا بحياتهم إذا لم يطل أمد المحنة ومرت مسرعة والجميع يشهدونها ويهللون لها كأنهم على المسرح ، ولكن الحب الفعال عمل وجلد ، وهو كذلك عند بعض الناس ربما كان علماً كاملا ، وإنى أتنبأ أنك حينما ترين وقد أخذك الروع أنك برغم ما بذلت من الجهود قد ابتعدت عن الهدف الذى قصدت إليه بدلا من الاقتراب منه — ففى تلك اللحظة نفسها أتنبأ بأنك ستصلين إليه وترين بوضوح قوة المولى المعجزة الذى كان طوال الوقت يرعاك بحبه ويسدد خطوتك فى الخفاء ، وسامحينى لأنى لا أستطيع البقاء معك أكثر من ذلك ؛ إنهم ينتظروننى ، أستودعك الله » .

كانت السيدة تذرف الدموع .

« ليز ، ليز ! باركها — باركها » .

فقال الأب زوسيما مداعباً « إنها غير جديرة بأن تحب ، لقد لحظت شقاوتها طوال الوقت ، ولماذا

كنت تضحكين من أليوشا ؟ » .

والواقع أن لبز كانت خلال ذلك الحديث مشغولة بالسخرية من أليوشا ، فقد لحظت من قبل أن أليوشا غلب عليه الحياء ، وحاول أن يتحاشى النظر إليها ، وقد وجدت فى ذلك موضوعاً للفكاهة والتسلية ، وانتظرت عامدة أن تلتقى عيناهما ، ولما عجز أليوشا عن احتمال نظرتها المتعمدة اضطر اضطراراً إلى أن ينظر إليها فجأة فضحكت فى وجهه ضحكة الفائزة المنتصرة ، فازداد ارتباك أليوشا وأظهر استياءه ، وأخيراً حول وجهه عنها وتوارى خلف ظهر شيخ الكنيسة ، وبعد دقائق قليلة جذبته ثانية نفس القوة التى لا تقاوم فحول وجهه ليرى هل هى لا تزال موجهة إليه نظراتها أو أنها انصرفت عنه ، ووجدها تكاد تكون مائلة من مقعدها لتظل ناظرة إليه متلهفة على مبادلته إياها النظر ، ولما التقت عيناهما ضحكت فلم يستطع الأب زوسيما إلا أن يقول « لماذا تسخرين منه هكذا أيتها الفتاة الشقية ؟ » .

وفجأة وعلى غير انتظار احمر وجهها خجلا ، وأبرقت عيناها وظهرت على وجهها علامات الجد والاهتمام ، وأخذت تتحدث فى سرعة وعصبية وبصوت فيه حماسة وغضب قائلة « لماذا نسى كل شىء ؟ لقد كان يحملنى وأنا طفلة صغيرة ، وكنا نلعب معاً ، وكان يأتى إلينا ليعلمنى القراءة ، أتعرف ذلك ، ومنذ سنتين مضتا حينما ذهب بعيداً قال لى إنه لن ينسانى وإننا صديقان إلى الأبد إلى الأبد ! والآن أراه متخوفاً منى ، أتحسبنى محاولة أن آكله ؟ لماذا لا يريد الاقتراب منى ؟ لماذا لا يتكلم ؟ ولماذا لا يحضر لزيارتنا ؟ إنك لا تمنعه عن القيام بذلك ، فنحن نعرف أنه يذهب إلى كل مكان ، وليس من اللائق أن أدعوه للزيارة ، وكان يجب عليه أن يكون هو البادئ بالتفكير فيها إذا كان لم ينسنى بعد ، والآن هو يسعى لإنقاذ روحه ! فلماذا ألبستموه هذا الجلباب الواسع ؟ إنه إذا جرى سيتعثر ويسقط » .

وفجأة خبأت وجهها فى يدها وأخذت تضحك ضحكة عصبية طويلة مسموعة لا سبيل إلى مقاومتها ، وقد أصغى إليها شيخ الكنيسة باسم الوجه وباركها فى رفق وحنان ، وبينما كانت تقبل يده ضغطت عليها ورفعتها إلى عينيها وبكت .

« لا تغضب منى : إنى ساذجة ولا أصلح لشىء ، وربما كان أليوشا على حق : ربما كان مصيباً الصواب كله فى عدم رغبته فى زيارتنا ليرى فتاة تثير الضحك »

فقال شيخ الكنيسة « أؤكد لك أنى سأرسله » .

وقد أجرى دستويفسكى الكثير من أفكاره واتجاهاته على لسان الأب زوسيما وهو من الشخصيات البارزة فى روايته العظيمة ، من قبيل ذلك حديث زوسيما عن العلم فى العالم الحديث وتأثيره فى إضعاف الناحية الروحية فى الفصل الثالث من الكتاب السادس وذلك حيث يقول عن معاصريه « عندهم العلم ولكن فى العلم لا شىء سوى ما هو موضوع للحواس ، فالعالم الروحى والجزء الأسمى من كيان الإنسان ينبذ برمته ويحذف بنوع من الانتصار بل بشىء من الكراهة ، فقد أعلنت الدنيا عهد سيادة الحرية وبخاصة فى العهد الأخير ، ولكن ماذا نرى فى هذه الحرية التى يتحدثون عنها ؟ ليس فيها سوى العبودية وهلاك النفس . لأن الدنيا تقول « عندك رغبات ولذلك اعمل على إشباعها لأن لك من الحقوق فى ذلك مثل ما لأغنى الناس وأقواهم نفوذاً ، ولا تخش إشباع هذه الرغبات بل اعمل على مضاعفة رغباتك » هذه هى النزعة الجديدة السائدة فى العالم ، وهم يرون الحرية فى ذلك ، ولكن ما الذى يسفر عنه حق مضاعفة الرغبات ؟ عند الأغنياء العزلة والانتحار الروحى وعند الفقراء الحسد والقتل لأنهم أعطيت لهم حقوق ولكن لم يبصروا بالوسائل التى يسدون بها حاجاتهم ، وهم يزعمون أن العالم يزداد اتحاداً وترابطاً فى مجتمع أخوى لأنه قهر المسافات ، وطوى الأبعاد ، وأطلق الأفكار محلقة فى الهواء ، ولكن وا أسفاه لا يمكن الوثوق بمثل

هذه الرابطة الجماعية ، فتفسير الناس للحرية على أنها الإشباع المضاعف السريع للرغبات يجعلهم يشوهون طبيعتهم ، لأن ذلك ينمي فيهم رغبات طائشة رعناء وعادات سيئة : وأوهاماً مضحكة : فهم لا يعيشون إلا للحسد المتبادل وللترف وحب المظاهر ، وستكون عندهم حفلات العشاء والزيارات والعربات والمناصب والدرجات والخدم والحشم فى رأيهم من المستلزمات التى يضحى من أجلها بالشرف والشعور الإنسانى ، بل سينتحر الناس إذا عجزوا عن إشباع هذه الرغبات ، ونرى هذا الشىء نفسه بين الذين لا يعدون من الأغنياء فى حين أن الفقراء سيغرقون حاجتهم التى لم تشبع فى العكوف على الشراب ، ولكن سرعان ما يشربون الدماء بدلا من النبيذ ، وهم مسوقون إلى ذلك ، واسأل هل مثل هؤلاء الناس أحرار ؟ وأعرف أحد « أبطال الحرية » وقد أخبرنى هو نفسه أنه حينما حرم فى السجن من الطباق وصل به الضيق وسوء الحال إلى حد أنه خان القضية التى نصب نفسه مدافعاً عنها من أجل الحصول على الطباق ! ومثل هذا الرجل يقول « إننى أجاهد من أجل قضية الإنسانية » .

فكيف يستطيع مثل هذا الإنسان الجهاد ؟ وماذا يصلح له ؟ ربما كان قادراً على أن يقوم ببعض الأعمال السريعة ولكنه لا يستطيع أن يثبت طويلا ، فلا عجب أن أمثاله بدلا من أن يظفروا بالحرية قد وقعوا فى شرك العبودية وبدلا من أن يخدموا قضية الحب الأخوى واتحاد الإنسانية قد ارتطموا فى حمأة الخلاف والعزلة كما حدثنى الزائر الغامض وأستاذى فى شبابى ، ولذلك نرى فكرة خدمة الإنسانية والحب الأخوى وتضامن النوع البشرى قد أخذت تضعف وتتضاءل فى العالم ، وحقيقة إن هذه الفكرة تتناول فى بعض الأوقات بالاحتقار والاستنكار ، لأنه كيف يستطيع الإنسان الخلاص من مألوف عاداته ؟ وماذا يصير إليه أمره إذا إذا كان أسيراً لعادة إشباع رغباته العديدة التى خلقها لنفسه ؟ إنه فى عزلة فماذا يعنيه من شؤون باقى الإنسانية ؟ لقد نجحوا فى جمع حشد أعظم من الأشياء ولكن الابتهاج فى الدنيا قد ولى مدبراً » .

ولكن دستويفسكى مع ذلك كله لا يفقد الأمل ويقول عن لسان زوسيما (« هل يمكن أن يكون حلماً أن الإنسان فى النهاية وخاتمة المطاف سيجد سروره وارتياحه فى الأعمال المضيئة والصنائع الإنسانية لا فى المتع الوحشية شأنه فى هذا العصر وفى النهم والفسوق والتظاهر والمفاخرة والحسد المتبادل ؟ إنى أعتقد اعتقاداً راسخاً أن ذلك ليس حلماً وأن الوقت قد حان ، والناس يضحكون ويتساءلون متى يجئ هذا الوقت وهل يبدو أنه قادم ؟ إنى أعتقد أنه بعون المسيح سوف نحقق هذا الشىء العظيم . وكم من الأفكار الكثيرة التى غشيت الأرض فى تاريخ الإنسانية كانت لا تخطر بالبال قبل ظهورها بعشر سنوات ! وحينما جاء أوانها وحل ميعاد ظهورها قدمت وانتشرت فى أنحاء الأرض جميعها » .

وقد وجهت تهمة قتل فيدور كارامازوف إلى ابنه دمترى . وكانت هناك شبهات وقرائن كثيرة تدعو إلى هذا الاتهام ، ولكن الواقع أن القاتل الحقيقى كان ابنه غير الشرعى سمردياكوف : وفى سرد أحداث الرواية بعد إلقاء القبض على دمترى متهماً بقتل أبيه تتجلى براعة دستويفسكى الكاتب الروائى وخصب خياله ووصفه للمحاكمة وإجراءاتها ودفاع المحامى فيتيكوفتش عن المتهم غاية فى قوة التصوير ودقة التعبير .

وقد اتهم دستويفسكى بالرجعية حيناً من الزمن فى روسيا السوفيتية وأعرض عن كتبه وأغفل ذكره . ولكن فى السنوات الأخيرة خفت حدة نقده والتحامل عليه ، وفسرت اتجاهاته الدينية تفسيراً فلسفياً ومهما يكن من الأمر فإنه لم يكن من المناسب أن يتنكر النقاد الروسيون لمفخرة من مفاخر أدبهم القومى ولروائى فنان فيلسوف يضعه نقاد الغرب فى مصاف أمثال شكسبير وهومر وغيرهما من القمم العالية فى الأدب الإنسانى .

فهرس المجلد الثاني
من
تراث الإنسانية

ويشمل :

١ ـ فهرست الكتب .

٢ ـ فهرست المؤلفين .

٣ ـ فهرست بأسماء الباحثين .

الكتب

المؤلفون



الباحثون



طبعة خاصة بمكتبة الأسرة تصدر عن
الهيئة المصرية العامة للكتاب.